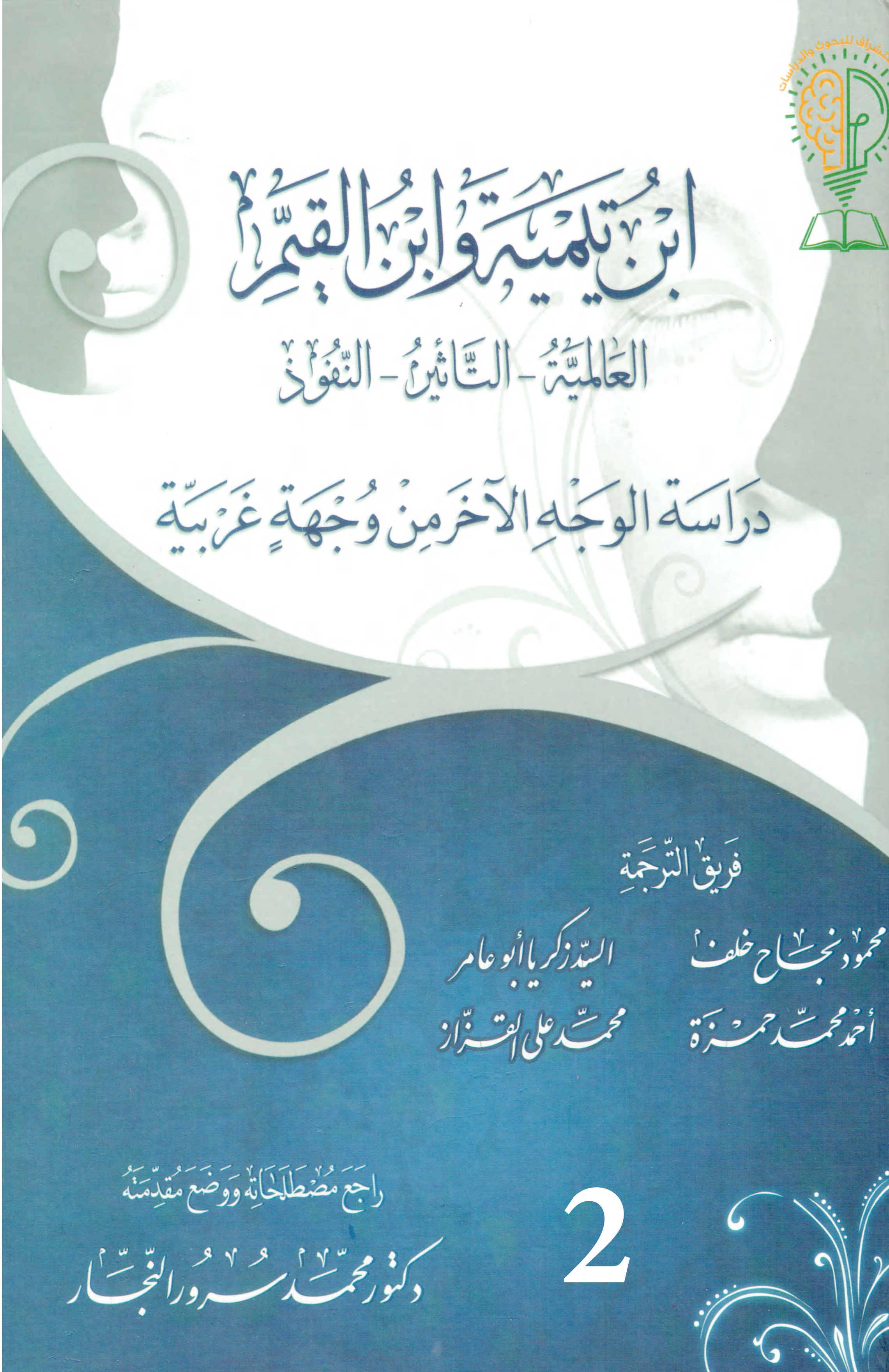
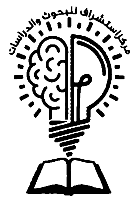

ابن تيمية وابن القيم
العالمية - التأثير - النفوذ
دراسة الوجه الآخر من وجهة غربية
فريق الترجمة
محمود نجاح خلف
السيد زكريا أبو عامر
أحمد محمد حمزة
محمد علي القزاز
راجع مصطلحاته ووضع مقدمته
دكتور محمد سرور النجار
2



ابن تيمية وابن القيم

العالمية - التأثير - النفوذ

دراسة الوجه الآخر من وجهة غربية



ابن تيمية وابن القيم

العالمية - التأثير - النفوذ

دراسة الوجه الآخر من وجهة غربية

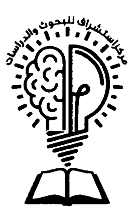
فريق الترجمة

محمود نجاح خلف | السيد زكريا أبو عامر

أحمد محمد حمزة | محمد علي القزاز

راجع مصطلحاته ووضع مقدمته

د/ محمد سرور النجار



من إصدارات

مركز استشراف للبحوث والدراسات

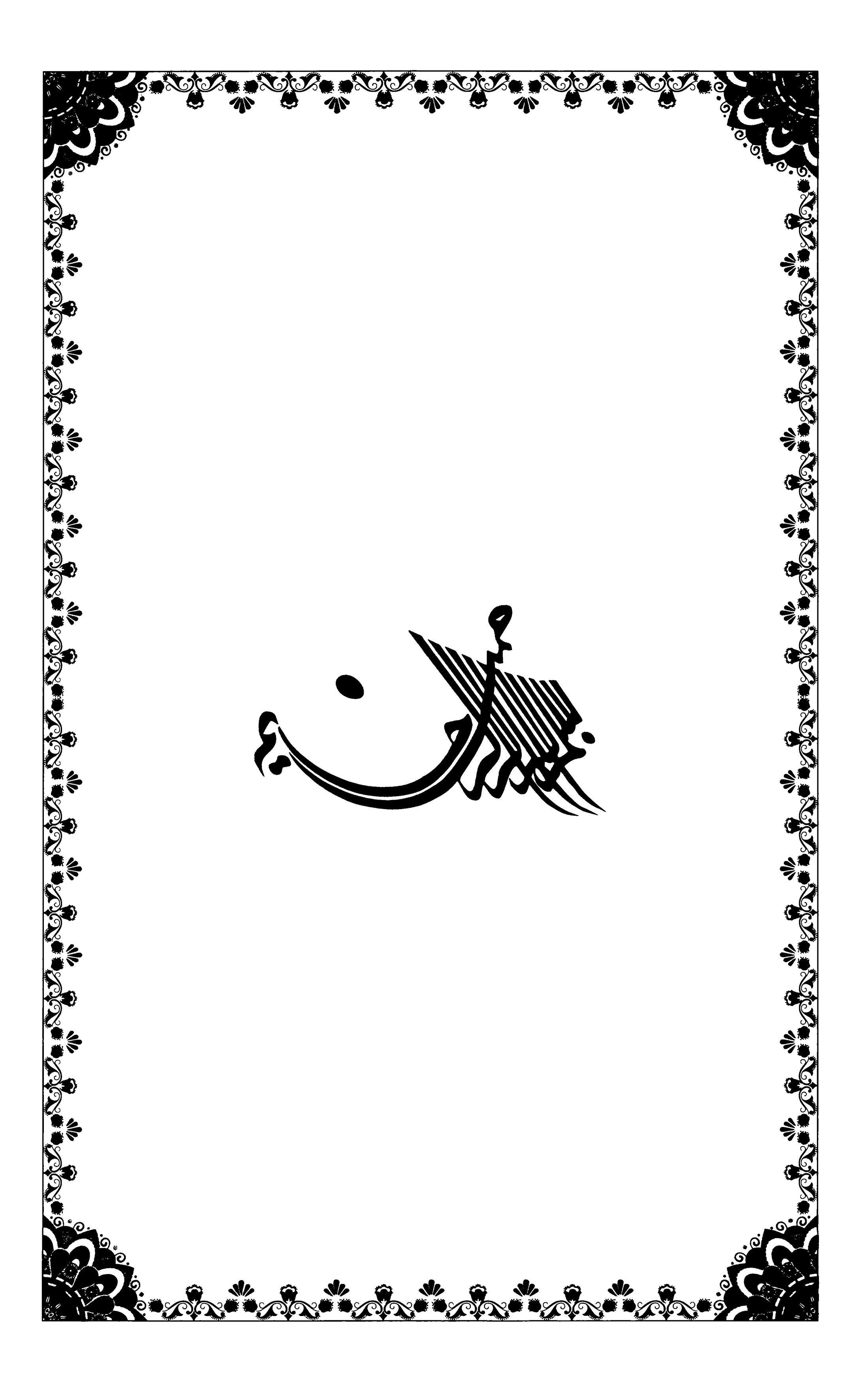
رقم الإيداع

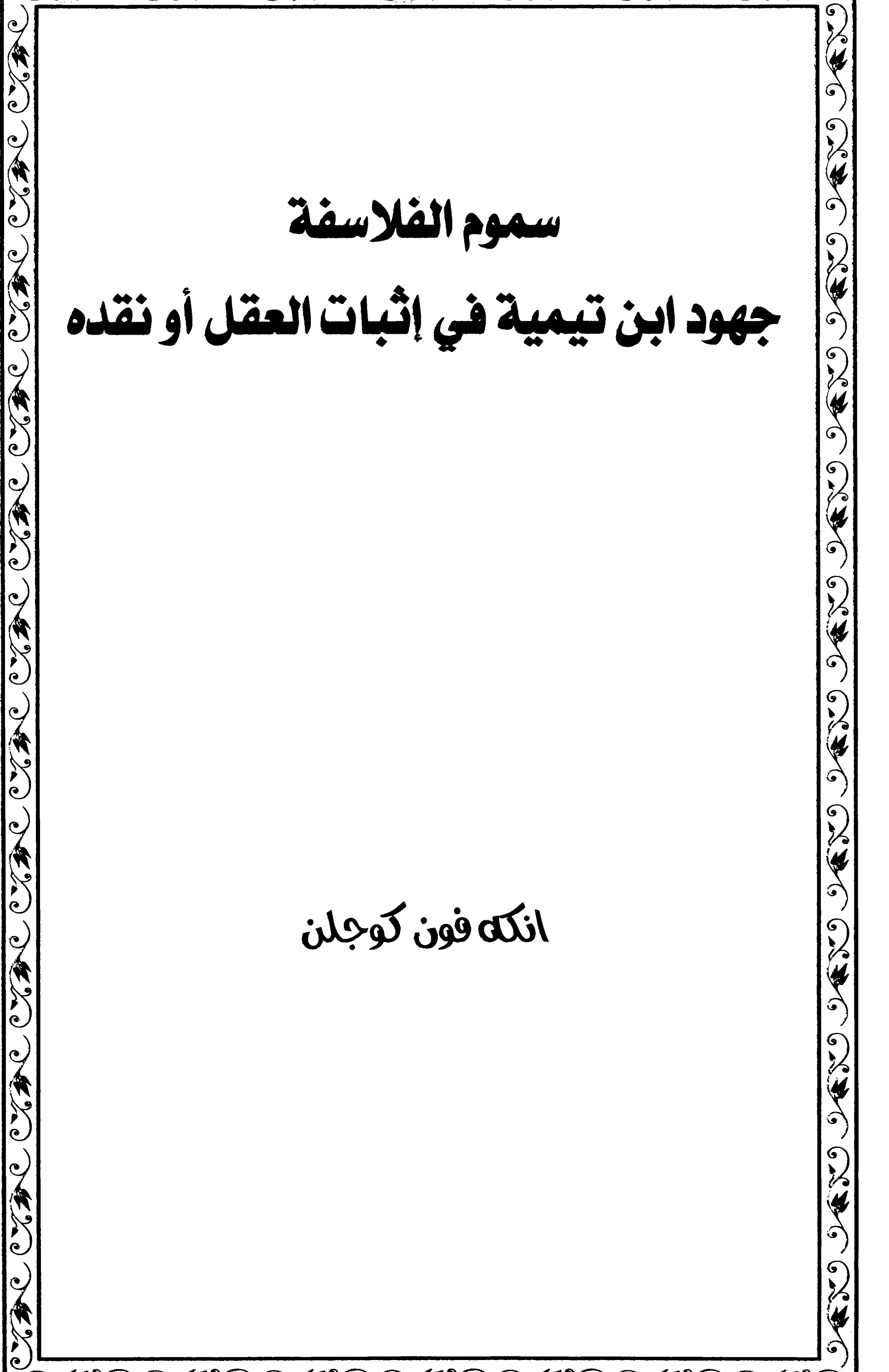
٢١٣١/ ٢٠٢٠

الترقيم الدولي

٠ - ٩٤ - ٦٧٥٨ - ٩٧٧ - ٩٧٨




بسم الله الرحمن الرحيم



سموم الفلاسفة

جهود ابن تيمية في إثبات العقل أو نقده

انكه فون كوجلن



المقدمة(١)

عاش ابن تيمية (ت ٧٢٨/ ١٣٢٨) خلال فترة ساد فيها القول بتقديم العقل علىٰ النقل في حال تعارضهما، وذلك في الأوساط العلمية التي تتناول النصوص الفلسفية، سواء في جانب القراءة أو الشروح في إيران والعراق وسوريا ومصر وبلاد المغرب.

---

(١) أود أن أتقدم بجزيل الشكر لكاترينا بوري، وكورت فلاش، وديمتري غوتاس، وجون هوفر، وبيرجيت كراويتر، وجرجس تامر لملاحظاتهم المفيدة للغاية علىٰ مسودات هذا البحث، وقد استفدت أيضًا من القراءة الواعية لأجزاء من هذا البحث التي قام بها ستيفان رايتشموث، وجان بيتر هارتونج، وكذلك الانتقادات البناءة التي قدمها المشاركون في ورشة العمل المعنونة «*Neo-Hanbalism Reconsidered: The Impact of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya* (إعادة قراءة الحنابلة الجدد: تأثير ابن تيمية وابن قيم الجوزية)».
كما أنني مدين بشكر وافر لكيت موسر التي قرأت العديد من نسخ هذا البحث، وضبطت نظام النقحرة، وساعدتني في إعداد قائمة المراجع، كما أعبر عن جزيل شكري لفلوريان زيمين لمساعدتها في تنقيح النسخة الأخيرة للبحث. لقد كان الموعد النهائي لتسليم البحث ربيع ٢٠٠٨، ومِنْ ثَمَّ فلا يتضمن البحث أية مراجع صدرت بعد هذا الوقت، باستثناء كتابات كاترينا بوري، وليفنات هولتزمان، وستيت أوزرفاليري، ويوسف رابورت وشهاب أحمد الذي تضمنها كتاب «ابن تيمية وعصره»، تحرير: يوسف رابورت، وشهاب أحمد الصادر عام ٢٠١٠، ومشاركة كاترينا بوري في *The Mamlūk Studies Review* «استعراض دراسات العصر المملوكي» ١٣ (٢٠٠٩)، والتي قدم لي مؤلفوها ومحرروها نسخًا، بينما كانت لا تزال في مرحلة الطباعة.

□وقد تباينت الاهتمامات الفكرية وآراء ممثلي هذه الدوائر العلمية، مثل فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦/ ١٢٠٩)، وأثير الدين الأبهري (ت ٦٦٣/ ١٢٦٤)، وابن سبعين (ت ٦٦٨ أو ٦٦٩ / ١٢٦٩-٧١)، ونصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢/ ١٢٧٤)، ونجم الدين الكاتبي (ت ٦٥٧/ ١٢٧٦)، الذين كانوا يرون أن المنطق الأرسطي أداة عقلية محايدة ومنزهة عن الخطأ[١].

وفي واقع الأمر، كان تلخيص الأبهري[٢] للمنطق المسمىٰ «إيساغوجي»، ورسالة الكاتبي[٣] حول المسائل المنطقية المسماة «الرسالة الشمسية» هما علىٰ الترتيب أكثر الكتب التي تُنسخ وتُتناول بالشرح.

كانت ثمة ظاهرة أخرىٰ تمثلت في استخدامهم للمصطلحات والتقسيمات

---

(١) *Street, Tony: Arabic Logic, in: Peter Adamson and Richard C. Taylor (eds.): The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, Cambridge 2005, pp. 572–579*؛ انظر أيضًا: القسمين ٢ و٥ من هذا البحث.

(٢) *Atademir, Hamdi R.: Porphyrios ve Ebherî'nin Isagoci'leri, in: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi 6 (1948), p. 468 (according to Gutas, Dimitri: Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works, in: Charles Burnett (ed.): Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions, London 1993, p. 63, n. 161); Gutas, Dimitri: The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century. An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy, in: British Journal of Middle Eastern Studies 29 (2002), pp. 5–25, here 15–16; İzgi, Cevat: Osmanlı Medreselerinde İlim, Istanbul 1997, vol. 1, pp. 164, 168–174.*

(٣) *Street, Arabic Logic, pp. 247, 252–256.*

والتصورات الفلسفية في تصانيفهم[١]، بَيْدَ أن استخدامهم لها تباين من عالِمٍ لآخر، ومِنْ ثَمَّ خضعت المفاهيم الفلسفية للتنقيح والتهذيب حسب الاتجاهات العقدية والصوفية[٢].

ولم يكن ابن تيمية ملمّا بهذه الأعمال[٣] وحسب، بل كان علىٰ اتصال - سواء أكان بصورة مباشرة أم غير مباشرة - بالعديد من تلاميذ هؤلاء الأعلام، ومن بينهم نصر الدين المنبجي (ت ٧١٩/ ١٣١٩-٢٠)، وهو أحد أعلام الصوفية المؤثرين، وقد روج لمبدأ الاتحاد الصوفي الذي قال به ابن عربي (ت ٦٣٨/ ١٢٤٠) وابن سبعين، وكان له أثر في نفي ابن تيمية من دمشق عام ١٣٠٥ ثم سجنه في مصر[٤].

---

(١) *Gutas, The Study of Arabic Philosophy, pp. 6–7, 13, 15–17 et passim*؛ في الصفحة ٧، يعرض «نظرة عامة علىٰ الفلسفة العربية (*IX–XVIIIc.*)» يقول فيها: إن الفلسفة كانت مزدهرة خلال تلك الفترة بالكامل، مع وجود أنواع مختلفة من فلسفة «ابن سينا» كاتجاهات شائعة؛ انظر:

Gutas, Dimitri: The Heritage of Avicenna. The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000–ca. 1350, in: Jules Janssens and Daniel de Smet (eds.): Avicenna and His Heritage. Acts of the International Colloquium, Leuven – Louvain-la-Neuve, September 8–11, 1999, Leuven 2002, pp. 82–97, here 89–97.

(٢) *Griffel, Frank: Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Ghazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen, Leiden, Boston and Cologne 2000, pp. 341–353.*

(٣) انظر ابن تيمية: «درء تعارض العقل والنقل»، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض ١٣٩٩-١٤٠٠/ ١٩٧٩-١٩٨٠، «فهرس الأعلام»، نفس المؤلف، والأقسام ٩-١١ من هذا البحث.

(٤) انظر: =

خلال العِقد قبل الأخير من حياته، سخّر ابن تيمية قلمه لانتقاد هؤلاء «المبتدعة» وكتب مجلدين عن المنطق والعقلانية هما: «الرد علىٰ المنطقيين» و«درء تعارض العقل والنقل». ولم يحظ هذان العملان وثيقا الصلة ببعضهما البعض حتىٰ الآن بدراسات شاملة ووافية؛ علىٰ الرغم من أنهما يُشكلان معًا أحد أكثر الردود علىٰ المنطق والفلسفة شمولية، بل أقساها وأكثر شمولًا بالتأكيد، بل إنهما يُعدان بالتأكيد أقسىٰ كتب النقد في تاريخ التراث الإسلامي بشكل عام.

وحيث إن الانشغال الشديد بشيء ما يترك أثرًا علىٰ المنشغل به، فقد تركت الآراء والأفكار التي تعمّق ابن تيمية في دراستها بصمات إيجابية شديدة الوضوح علىٰ فكره.

ويناقش هذا المقال بعض هذه البصمات، ويحاول مناقشة النظرة التي لا

= *Laoust, Henri: Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-dīn Aḥmad Ibn Taimīya, canoniste Ḥanbalite. Né à Ḥarrān en 661/1262, mort à Damas en 728/1328; thèse pour le doctorat, Cairo 1939, pp. 128–132; Bori, Caterina: Ibn Taymiyya. Una vita esemplare; analisi delle fonti classiche della sua biografia, in: Rivista degli Studi Orientali 76 (2003), pp. 131–132.*

في الوقت الذي كان ابن تيمية يقبع في سجن الإسكندرية عام ١٣٠٩/ ١٣١٠، التقىٰ العديد من تلاميذه الذين ينتمون إلىٰ المدارس الفلسفية والصوفية والفقهية المغاربية؛ انظر

Laoust, Henri: La biographie d'Ibn Taymīya d'apres Ibn Kathīr, in: Bulletin d'ètudes orientales 9 (1942), pp. 115–162, here 144–146; Laoust, Henri: L'influence d'Ibn Taymiyya, in: Alford T. Welch and Pierre Cachia (eds.): Islam. Past Influence and Present Challenge, New York 1979, pp. 15–33, here p. 16.

تزال منتشرة عن ابن تيمية، والتي لا تقتصر علىٰ الأوساط الوهابية وحسب[(١)]؛ بأنه شديد التعصب للنقل، ومعارض للعقل. وقد شهدت السنوات الأخيرة مناقشاتٍ جادةً لهذه النظرة علىٰ يد يحيىٰ ميشو[(٢)]، وجون هوفر[(٣)] علىٰ وجه الخصوص.

ويعتمد هذا البحث اعتمادًا رئيسيًّا علىٰ مصادر مختلفة، ولا يقتصر علىٰ المصادر التي اعتمد عليها هذان العالمان، ومِنْ ثَمَّ يتناول بمزيد تفصيل عقلانية ابن تيمية ودعوته «للعقل الصريح» من منظور مختلف.

وفي الدراسات القليلة التي تناولت الرد علىٰ المنطقيين - بما في ذلك

---

(١) انظر: الدراسات التي ذكرتها بيرجيت كراويتز، وجون هوفر:
Krawietz, Birgit: Ibn Taymiyya. Vater des islamischen Fundamentalismus? Zur westlichen Rezeption eines mittelalterlichen Schariatsgelehrten, in: Manuel Atienza, Enrico Pattaro, Martin Schulte, Boris Topornin and Dieter Wyduckel (eds.): Theorie des Rechts und der Gesellschaft. Festschrift für Werner Krawietz zum 70. Geburtstag, Berlin 2003, and by Hoover, Jon: Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism, Leiden and Boston 2007, pp. 19–20.

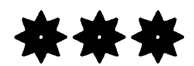
(٢) يظهر يحيىٰ ميشو في جميع ترجماته لأعمال ابن تيمية ودراساته عنها الجانب العقلاني في آرائه (للاطلاع علىٰ قائمة كاملة بالأعمال مع إمكانية تحميل العديد من الأعمال، انظر: *www.muslimphilosophy.com/it/index.html*، تاريخ آخر وصول ٣ أبريل ٢٠٠٨).

(٣) *Hoover, Jon: Perpetual Creativity in the Perfection of God. Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of this World, in: Journal of Islamic Studies 15 (2004), pp. 287–329; Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy.*
(يتضمن - في نسخته المنقحة- مقالين كانا قد نشرا في مجلة *Theological Review of the Near East School of Theology* عام ٢٠٠٦)، وقد نشر العمل بالكامل بينما كنت أعد المسودة النهائية لهذا المقال. ومِنْ ثَمَّ، فقد أدرجت النتائج التي توصل إليها في الأقسام التي ناقشت فيها ذات الموضوعات في سياق البحث، وليس في بدايته.

دراستي هذه - يعرض موقف ابن تيمية علىٰ أنه «مؤيد للمذهب الاسمي» أو «المذهب التجريبي» أو كليهما، ومِنْ ثَمَّ يُصوّر موقفه بالرفض القاطع للاستنتاجات العقلية والخلاصات العامة القائمة علىٰ التجربة، وقد قادني البحث المتأني إلىٰ رؤية أكثر تمايزًا في هذا الشأن.

ومن أجل الوصول إلىٰ تقييم أفضل لقيمة انتقادات ابن تيمية، فسوف أعرض هذه الانتقادات - بإيجاز أولًا: في سياق عرض أكثر شمولية لانتقادات علماء مسلمين آخرين للمنطق والفلسفة، ثم أُثنّي بعرض العملين وجمهورهما الأساس.

أما الجزء الثاني من هذا البحث فيركز علىٰ تفريق ابن تيمية بين العقلانيين والعقل «الصريح»، ويتتبع آثار المدرسة المشائية في نظريته للمعرفة وافتراضاته الوجودية المترابطة. وعلىٰ الرغم من أن الجزأين مترابطان، يمكن قراءة كل منهما بصورة منفصلة.





١ ـ السم اليوناني

اعتبر أعداء الفلسفة أو الحكمة الفلسفية الفلاسفة أتباعًا لليونانيين غير المؤمنين، ومِنْ ثَمَّ اعتبروهم زنادقة «ومفكرين أحرارًا» يعتمدون علىٰ ما لا يمكن للحواس أن تدركه، وعلىٰ الفهم الآني دون العودة إلىٰ وحي مقدس. وقد اعتمدت الشروحات الفلسفية لفلاسفة المسلمين أنفسهم، مثل الفارابي (ت ٣٣٩/ ٩٥٠)، وابن سينا (ت ٤٢٨/ ١٠٣٧)، وابن رشد (ت ٥٩٥/ ١١٩٨) - الذين انتقدهم ابن تيمية جميعا وعلىٰ نطاق واسع - بشكل رئيس علىٰ تراث الحكمة اليونانية، حيث كان لديهم قناعة أنها تؤدي بمن يعتنقها إلىٰ السعادة الحقيقية.

ومِنْ ثَمَّ فقد قاموا بتلخيص كتابات أرسطو وأفلاطون بوجه خاص وشرحها وتنقيحها ونقدها والتوفيق بينها، معتقدين أن هذه الكتابات تقود للحقيقة المطلقة؛ لأنها تقوم علىٰ منطق صحيح[١]. وهكذا ووفقًا لوجهة نظرهم، حصلت الإنسانية علىٰ أداة لا يتطرق إليها الشك للوصول إلىٰ الحقيقة عن طريق المنطق الذي أفاض أرسطو وتلاميذه في شرح المقصود به وتنظيم مباحثه، ومِنْ ثَمَّ أعلنوا أنه مقدمات للفلسفة.

---

(١) انظر:
Arnaldez, Roger: Falsafa, in: EI2, vol. 2 (1991), pp. 769–775; Arnaldez, Roger: Falāsifa, in: EI2, vol. 2 (1991), pp. 764–767; Endress, Gerhard: Die wissenschaftliche Literatur, in: Wolfdietrich Fischer (ed.): Grundriss der Arabischen Philologie, Wiesbaden 1992, suppl., vol. 3, pp. 25–57.

ومع هذا، فلم يغفلوا الوحي المقدس، ولكنهم أكدوا علىٰ حقيقته وضرورته الاجتماعية[١].

ومِنْ بين مَنْ هاجموا الفلسفة بهذه الطريقة، أو كانت لديهم شكوك بشأن مبادئ الطبيعيات، تمتع القليلون منهم بمعرفة عميقة بالمفاهيم التي عارضوها. ورغم هذا، لم يسلم أي من المتأخرين الذين وقفوا في مربع المعارضة من التأثر بهذه الأفكار التي عارضوها، ولم يكن ابن تيمية نفسه استثناء لهذه القاعدة؛ فقد حضر المؤرخ والعالم الشافعي الشهير شمس الدين الذهبي (ت ٧٤٨/١٣٤٨) بعض دروس ابن تيمية، وصرح ببعض الآراء الإيجابية والسلبية كذلك بشأن شخصية ابن تيمية وعلمه في العديد من كتاباته[٢]. وقد كتب إليه رسالة وجَّه له فيها الاتهام التالي:

Gutas, Dimitri: Avicenna and the Aristotelian Tradition, pp. 159–176; =
Endress, Gerhard: The Defense of Reason. The Plea for Philosophy in the Religious Community, in: Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften 6 (1990), pp. 1–49, here p. 32..

(١) انظر علىٰ سبيل المثال: الفارابي، أبو نصر: «مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة».
al-Fārābī, Abū Naṣr: Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila. Al-Farabi on the Perfect State; a Revised Text with Introduction, Translation and Commentary by Richard Walzer, Oxford 1985, pp. 276–285;
ابن سينا، «إثبات النبوات»، تحقيق ميشال مرمورة، بيروت، ١٩٦٨؛ ابن رشد، كتاب «فصل المقال»؛ *Endress, The Defense of Reason, pp. 20–23,30–33.*

(٢) انظر:
Bori, Ibn Taymiyya, s. v. Ḏahabī (al-); idem: A New Source for the Biography of Ibn Taymiyya, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 67 (2004), pp. 324, 326–328, 331–348;
=

وهكذا، نجد أنه في العلوم النظرية، ولا سيما في الطبيعيات - أي العلم الذي أثار الكثير من الشكوك - كان دليلهم المنطقي هو البرهان/ القياس البرهاني، الذي يقوم علىٰ مقدمات يقينية[١].

(١) انظر علىٰ سبيل المثال: الفارابي، أبو نصر: «رسالة في العقل»، تحقيق موريس بويجيس، بيروت ١٩٣٨، ص ٩, ٧-٣, ٩، ١٠, ١١-٣, ١٢؛ نفس المؤلف، «المنطق عند الفارابي»، تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم، بيروت ١٩٨٥-١٩٨٦، المجلد الأول (نص التوطئة)، ص ٢, ٥٧-٩؛ نفس المؤلف: «إحصاء العلوم»، تحقيق: أنجيل غونزاليس بالنسيا، مدريد ١٩٣٢، ص ٢٣-٢٤؛ وابن رشد، الذي نجد أنه في واقع الأمر يتبنىٰ نفس وجهة نظر الفارابي: ابن رشد: كتاب «فصل المقال» وملحقه (ضميمة) ومستخلص من كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة»، تحقيق جورج حوراني، ليدن ١٩٥٩، ص ٢، ١٧، ١٩-٢, ٢٤،٢١-٨ (يشير الترقيم إلىٰ ترقيم موللر الذي أثبته حوراني في الهامش)؛

van den Bergh, Simon: Averroes' Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence), Cambridge 1987 (reprints, London 1954 and 1969), pp. 409.1–410.1 et passim;

ابن سينا، «تفسير ما بعد الطبيعة»، تحقيق موريس بويجيس، بيروت ١٩٦٧-١٩٧٣، المجلد الأول، ص ١, ١٩٢-٥ وما بعدها؛ انظر أيضًا:

Galston, Miriam: al-Fārābī on Aristotle's Theory of Demonstration, in: Parviz Morewedge (ed.): Islamic Philosophy and Mysticism, Delmar and New York 1981, pp. 23–34.

ويرىٰ ابن سينا أيضًا أن القياس المنطقي الأرسطي هو منهج التحقيق (ابن سينا، أبو علي: «الإشراقات والتنبيهات»، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة ١٩٧١، المجلد الأول، ص ٤٦٠؛

Avicenna: Remarks and Admonitions, part 1: Logic, transl. by Shams Constantine Inati, Toronto 1984, p. 148; Gutas, Dimitri: Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, Leiden 1988, pp. 311–318.

وقال: إن الحد الأوسط يمكن الوصول إليه تلقائيًّا عبر الحدس، انظر: =

والله قد صرنا ضُحْكة في الوجود، فإلىٰ كم تنبش دقائق الكفريات الفلسفية لنرد بعقولنا ، يا رجل قد بلعت سموم الفلاسفة وتصنيفاتهم مرات. وكثرة استعمال السموم يدمن عليه الجسم وتكمن والله في البدن[١].

بالنسبة إلىٰ البعض، كانت هناك شكوك في صحة نسبة هذه الرسالة للذهبي، بيْد أن هذه الشكوك قد تبددت الآن[٢]؛ إذْ أكد هذا الاتهام لابن تيمية مُحدِّث حنبلي هو ابن رجب (ت ٧٩٥/ ١٣٩٣) حين قال: إن بعض من تعلموا علىٰ يد ابن تيمية وكانوا يعظمونه «لم يحبوا له التوغل مع أهل الكلام

= *idem: Ibn Taymiyya wa-Jamā'atuhu. Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Milieu, in: Shahab Ahmad and Yossef Rapoport (eds.): Ibn Taymiyya and His Times, Karachi 2010, pp. 23–52.*

(١) الذهبي، شمس الدين: «النصيحة الذهبية» لابن تيمية، تحقيق: محمد زاهد كوثري، دمشق ١٣٤٧/ ١٩٢٨-١٩٢٩، ص ٣٣؛ رجع مؤلف كاتب البحث بالإنجليزية إلىٰ الترجمة الواردة في:
Little, Donald P.: Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?, in: Studia Islamica 41 (1975), pp. 93–111, here p. 101;
والتي أشار إليها ميشو أيضًا في:
Michot, Yahya: Vanités intellectuelles… L'impasse des rationalismes selon le Rejet de la contradiction d'Ibn Taymiyyah, in: Oriente Moderno 19 (2001), pp. 597–617, here p. 600, n. 10.

(٢) أثار هذه الشكوك لاووست (*Essai sur les doctrines sociales et politiques*، ص ٤٨٤) وعالمان باكستانيان (*Little, Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?*، ص ١٠٢)، ولكن دونالد ليتل (المرجع السابق، ص ١٠٠-١٠٥) وكاترينا بوري(*Ibn Taymiyya, pp*. ١٤٢-١٤٨) عرضا أدلة قوية لإثبات نسبتها للذهبي. بل إن بوري عرض أسبابًا شخصية محتملة للغة القوية التي صيغت بها الرسالة (المرجع السابق، ص ١٤٤-١٤٨).

ولا الفلاسفة»[١].

وقد أظهرت البحوث التي أجريت عن ابن تيمية في العقود الأخيرة أوجه تشابه شديدة الوضوح بين أفكاره وأفكار الفلاسفة. وقد كان ثمة تركيز خاص علىٰ أوجه التشابه بين ابن رشد وابن تيمية فيما يتصل بتصوراتهما عن السببية[٢] ....

(١) ابن رجب زين الدين، أبو الفرج: «الذيل علىٰ طبقات الحنابلة»، الجزء الرابع (الجزء الثاني)، بيروت، د.ت: (بناء علىٰ نسخة مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٢/ ١٩٥٣)، ص: ٣٩٤ (الترجمة رقم ٤٩٥)؛ المقتبسة من كتاب يحيىٰ ميشو:

Michot, Yahya: A Mamlūk Theologian's Commentary on Avicenna's Risāla aḍḥawiyya Being a Translation of a Part of the Darʾ taʿāruḍ al-ʿaql wal-naql of Ibn Taymiyya, with Introduction, Annotation, and Appendices, in: Journal of Islamic Studies 14 (2003), pp. 149–203, here p. 166, n. 39.

اعتبر بعض المؤرخين وكُتَّاب السِّير أن معرفة ابن تيمية الواسعة بعلم الكلام والفلسفة معرفة متميزة لدرجة تجعله متفوقًا علىٰ أربابها، وقادرًا علىٰ دحض آرائهم وإظهار ضعفها. (ابن رجب، «الذيل علىٰ طبقات الحنابلة»، ص ٣٨٨، وقد تضمن ثناؤه علىٰ ابن تيمية معرفة الأخير بعلم الرياضيات والجبر؛ الكرمي، مرعي بن يوسف: «الكواكب الدرية في مناقب المجتهد ابن تيمية»، تحرير نجم عبد الرحمن خلف، بيروت ١٤٠٦/ ١٩٨٦، ص ٦٢، ٦٦ «والاقتباسات من الذهبي». للاطلاع علىٰ تحليل وافٍ لمعارضة ابن تيمية من داخل المذهب الحنبلي والعلماء التقليديين بصورة عامة، وابن رجب بصورة خاصة، انظر دراسة كاترينا بوري:

Caterina Bori: Ibn Taymiyya wa-Jamāʿatuhu under the heading «Voices of Internal Dissent – Ḥanbalīs».

(٢) يشير الصغير أيضًا إلىٰ التشابه بين نظريتي السببية عند ابن تيمية وابن رشد (مواقف رشدية لتقي الدين بن تيمية: ملاحظات أولية، في دراسات مغربية مهداة إلىٰ المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، تحرير الطاهر وعزيز، الدار البيضاء ١٩٨٧، ص ١٧٦-١٧٧، من خلال الإحالة إلىٰ ابن تيمية، تقي الدين أحمد: كتاب النبوات، القاهرة=

وخلق العالم(١).

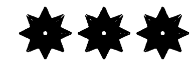
كما تم التركيز أيضًا علىٰ رفضهما المشترك لمنهج أرسطو العلمي واستخدامه لمصطلحات مثل القِدم والحدوث في السياق الديني، وعلىٰ وجه العموم محاولتهما الفصل بوضوح بين الدين والفلسفة(٢).

= ١٣٤٦/ ١٩٢٧-١٩٢٨، ص ٢١٩، والمؤلف نفسه، «الرد علىٰ المنطقيين»، تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكتبي، بومباي ١٣٦٨/ ١٩٤٩، ص ٢٧٠). ويرىٰ هراس أن العالم الدمشقي قد «تأثر تأثرًا كبيرًا» بالعالم الأندلسي. (هراس، محمد خليل: «باعث النهضة الإسلامية. ابن تيمية السلفي؛ نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات»، بيروت ١٩٨٤، ص ١٦٨، حيث يشير إلىٰ ابن تيمية في «منهاج السنة»، و«مجموعة الرسائل الكبرىٰ»، القاهرة ١٣٢٣/ ١٩٠٥. انظر القسم ٢/١١ من هذا البحث.

(١) أوضح عبد المجيد الصغير وجون هوفر أن نظرية «الإبداع الأزلي» للإله تفصح عن تشابه كبير بين نظرية ابن رشد للخلق المستمر منذ الأزل؛ انظر: *Hoover, Perpetual Creativity*، لا سيما ص ٢٩٠، ٢٩٥. ورغم هذا لم يشر ابن تيمية إلىٰ ابن رشد فيما يتصل بهذه النظرية (المرجع السابق، ص ٢٩٥). وربما يكون التفسير البسيط لذلك هو أنه لم يطلع عليها، حيث يبدو أنه لم يطلع علىٰ «فصل المقال» وربما لم يكن لديه نسخة كاملة من «تهافت التهافت». ومِنْ ثَمَّ، فإن إجراء دراسة شاملة لموقف ابن تيمية من ابن رشد، تكون الأغراض الرئيسة لابن تيمية هي أساسها، قد تكشف أسبابًا أخرىٰ.
ومن الجدير بالملاحظة أن نظرية ابن رشد عن الخلق المستمر التي توصل إليها من القرآن، قد استرعت انتباه المفكرين العرب في القرن العشرين أكثر من نظرية الأزلية التي عبر عنها في شروحه لأرسطو، انظر
(von Kügelgen, Anke: Averroes und die arabische Modeme. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam. Leiden 1994, pp. 385–398).
ومن الواضح أن هؤلاء المفكرين لا يدركون أن لابن تيمية نظرية مماثلة.

(٢) *Von Kügelgen, Anke: Dialogpartner im Widerspruch. Ibn Rushd und Ibn Taymīya über die «Einheit der Wahrheit», in: Rüdiger Amzen and Jörn* =

وعلىٰ صعيد مناقشة نظرية العدالة الإلهية، خلصت بعض الأبحاث إلىٰ وجود بعض التشابه في الآراء بين نظريتي ابن سينا وابن تيمية في هذا الشأن(١). ولا يمكننا الإجابة بيقين عن مدىٰ استفادة ابن تيمية لهذه الأفكار من الفلاسفة. ورغم هذا، تشير درجة التشابه الكبيرة أن ابن تيمية قد تأثر، علىٰ أقل تقدير، بخصومه، رغم أنه لم يتبن أفكارهم بشكل واضح، بل وكان يضعهم في سياق نظريات أوسع نطاقًا لا تتفق مع رؤية الفلاسفة للإنسان والإله والكون. وتحدد هذه الورقة البحثية بعض أوجه الشبه بين ابن تيمية والفلاسفة، لا سيما ما يتعلق بالمفاهيم المعرفية الرئيسة.



= *Thielmann (eds.): Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science Dedicated to Gerhard Endress on His Sixty-fifth Birthday, Leuven 2004, pp. 455–481, here 474–475.*

(١)

Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy, pp. 70–72 et passim

ويصف حسام محيي الدين الألوسي فكر ابن تيمية بأنه مزيج من «عناصر مستمدة من علم الكلام، وأخرىٰ من ابن سينا، وثالثة ترجع إلىٰ أبي البركات البغدادي،» انظر:

al-Alousî, Husâm Muhî Eldîn: The Problem of Creation in Islamic Thought. Qur'an, Hadith, Commentaries, and Kalam, Baghdad 1968 (Ph. D. thesis, Cambridge University 1965), p. 262; see Hoover, Perpetual Creativity, pp. 289–290.



٢- وضع المنطق حتى زمن ابن تيمية

جاء انتقاد ابن تيمية للمنطق خروجًا عن السياق العام الذي سار عليه علماء الكلام المسلمون[١]. فبعد أن نجح الغزالي (ت ٥٠٥/ ١١١١) بمهارة في إثبات صحة المنطق، بل وأدرجه في مباحث علم الكلام[٢]، أثنىٰ العديد

(١) للاطلاع علىٰ رؤية متميزة لحالة دراسة المنطق الأرسطوطاليسي في العالم الإسلامي، وعرض أبرز التغيرات في التعامل مع المنطق الأرسطي حتىٰ عام ١٣٠٠. انظر Street, Arabic Logic.

(٢) لم تحقق محاولات أخرىٰ قام بها علماء آخرون - مثل محاولة العالم الأندلسي ابن حزم (٣٨٣/ ٩٩٣-٤٥٦/ ١٠٦٤) - النجاح المأمول منها؛

(Brunschvig, Robert: Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens juristes de l'Islām. Ibn Ḥazm, al-Ghazālī, Ibn Taymiyya, in: Etudes d'Islamologie, Paris 1979, pp. 303–327, here 304–313; Chejne, Anwar G.: Ibn Ḥazm of Cordova on Logic, in: The Journal of the American Oriental Society 104 (1984), pp. 52–72; Yāfūt, Sālim: Ibn Ḥazm walfikr al-falsafī bil-maghrib wal-andalus, Casablanca 1986, especially pp. 200–227).

أوضحت كورنيليا شوك مؤخرًا أن المتكلمين تناولوا العناصر الرئيسة للمنطق الأرسطي واستخدموها في تفسير القرآن بالفعل قبل القرن الحادي عشر، انظر:

(Schöck, Cornelia: Koranexegese, Grammatik und Logik. Zum Verhältnis von arabischer und aristotelischer Urteils-, Konsequenzund Schlusslehre, Leiden and Boston 2006).

للاطلاع علىٰ تقييم جديد لموقف الغزالي من المنطق الأرسطي وكيفية استخدامه له، انظر:

Rudolph, Ulrich: Die Neubewertung der Logik durch al-Ġazālī, in: Dominik Perler and Ulrich Rudolph (eds.): Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und lateinischen Mittelalter, Leiden and Boston 2005, pp. 73–97.

من المتكلمين المسلمين علىٰ المنطق كأداة عقلية متميزة ولا يشوبها الشك للوصول إلىٰ المعرفة، ومِنْ ثَمَّ عدّوها أداة مفيدة في فهم الوحي. وقد انتقد جمهور علماء المتكلمين بداية من القرن الثاني عشر الفلسفة فقط أو بعض مباحثها فقط (انظر أدناه)[1].

وقد عَدّ ابن تيمية ومن بعده ابن خلدون (ت ٨٠٨/ ١٤٠٦) استخدام المنطق في علم الكلام علامة فارقة علىٰ التمييز بين المتكلمين، حيث يصف من يعتمدون علىٰ المنطق بالمتأخرين، ومن لا يعتمدون عليه بالمتقدمين أو الأقدمين[2]. ومن الواضح أن المنطق أصبح منذ نهايات القرن الثالث عشر

---

(١) للاطلاع علىٰ نظرة عامة علىٰ المواد النادرة ذات الصلة بنقد المسلمين الأوائل للمنطق، انظر النشار، علي سامي: «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» و«نقد المسلمين للمنطق الأرسطوطاليسي»، القاهرة ١٩٧٨، وانظر أيضًا:

Hallaq, Wael B.: Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians, Oxford 1993, pp. xlii–xlvii.

(٢) ابن تيمية، «الرد»، ص ٣١؛ السيوطي، جلال الدين، «جهد القريحة في تجريد النصيحة»، انظر للمؤلف نفسه، «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» ويليه مختصر السيوطي لكتاب «نصيحة أهل الإيمان في الرد علىٰ منطق اليونان» لتقي الدين بن تيمية. «جهد القريحة في تجريد النصيحة»، تحقيق علي سامي النشار، القاهرة ١٣٦٦/ ١٩٤٧، ص ٢٠٨-٢٠٩؛ *Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 15*؛ ابن تيمية، «درء التعارض»، المجلد الأول، ص ٢٥٠؛ المجلد الثالث، ص ٩٦، ٢٧٧، ٢٨٧، ٣٣٤؛ المجلد الرابع، ص ٨٤؛ انظر أيضًا:

Ibn Khaldūn: Muqaddimat Ibn Khaldūn. Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun; texte arabe publié d'après les manuscrits de la Bibliothèque Impériale par M. Quatremére, Beirut 1970 (reprint of Paris 1858), vol. 3, pp. 41, 113; Ibn Khaldūn: The Muqaddimah. An Introduction to History, transl. by Franz Rosenthal, New York 1974, vol. 3, pp. 52, 143; Gardet, Louis and Anawati, Georges C.: Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée, Paris 1948, pp. 72–74.

أحد المواد التي تدرس في المدارس(١).

ويرىٰ ابن الجوزي (ت ٥٩٧/ ١٢٠٠)، وهو أحد أكبر منتقدي العلوم الطبيعية قبل زمن ابن تيمية، حيث يقول عن فلاسفة اليونان: «كانت لهم علوم هندسية ومنطقية وطبيعية، واستخرجوا بفطنهم أمورًا خفية»(٢).

ورغم هذا، فقد حذا ابن الجوزي حذو قرينه في المذهب واتهم «الفلاسفة» بالكفر بسبب أفكارهم بشأن الطبيعيات التي تعارض العقائد الإسلامية(٣)، وقد اشتهر باضطهاده لفلاسفة عصره(٤).

---

(١) *Street, Arabic Logic, pp. 524, 579–582; idem: Logic, in: Peter Adamson and Richard C. Taylor (eds.): The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, Cambridge 2005, pp. 572–579, here p. 249.*

تبدو عبارته مقنعة في سياق «الرسائل المنطقية» التي صنفت بداية من هذه الفترة وفيما يتعلق بـ«تنظيم» دراسة المنطق في المعاهد العليا في الإمبراطورية العثمانية (انظر القسم ٥)، ولكن لا توجد حتىٰ الآن رؤية كلية للكتب والمواد التي كانت تُدرّس في المدارس في أرجاء العالم الإسلامي. انظر: المرجع الوارد أدناه، رقم ٨.

(٢) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن: «تلبيس إبليس»، تحقيق خير الدين علي، بيروت، د.ت: ص ٥٨؛ *Ibn al-Jawzī: The Devil's Delusion, transl. by D. S. Margoliouth, in: Islamic Culture 9 (1935), pp. 1–21, here p. 19.*

للاطلاع علىٰ رفض ابن الجوزي استعمال القياس في الفقه، انظر:

Talbīs Iblīs, pp. 130–132; Ibn al-Jawzī: The Devil's Delusion, transl. by D. S. Margoliouth, in: Islamic Culture 10 (1936), pp. 20–39, here 29–31.

(٣) ابن الجوزي، «تلبيس إبليس»، ص ٥٥–٥٩؛ نفس المؤلف، *The Devil's Delusion*، (١٩٣٥)، ص ١٥–٢٠.

(٤) *Laoust, Henri: Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855–656/1258), in: Revue des études islamiques 1 (1959), pp. 67–128, here 112–115; Hartmann, Angelika: an-Nāṣir li-Dīn Allāh (1180–1225). Politik, Religion, Kultur in der späten ʿAbbāsi den zeit, Berlin and New York 1975, p. 258.*

وعلىٰ النقيض من ابن تيمية، فإنه لا يعتبر المنطق من تلبيس إبليس علىٰ الفلاسفة، بل يُرجع هذا إلىٰ الاعتماد علىٰ العقل في عالم الطبيعيات؛ حيث إن الإلهيات بالنسبة إلىٰ هذا العالم الحنبلي، لا تزال مجالًا خارجًا عن نطاق العقل[1]. وعلىٰ ذلك، يظهر بوضوح عدم اكتراث ابن الجوزي ببذل أدنىٰ جهد في إثبات تهافت مبادئهم.

ورغم هذا، لم يكن جميع الحنابلة السابقين علىٰ ابن تيمية يشاركون ابن الجوزي في هذا الرأي المنتصر للنقل علىٰ العقل، حيث نجد أن ابن عقيل (ت ٥١٣/ ١١١٩) - علىٰ سبيل المثال - يرىٰ العلاقة بين الوحي والعقل من رؤية مختلفة. فبعد رجوعه عن القول بآراء المعتزلة وآراء «مبتدعة آخرين» كان قد اعتنقها وقال بها في شبابه، وهو ما امتدحه فيه ابن تيمية فيما بعد لالتزامه «بالسنة الصحيحة»[2]، يرىٰ ابن عقيل أن «العقل مطابق للشرع، وإنه لا يرِدُ الشرع إلا بما يوافق العقل» ويقوم هذا الرأي علىٰ أن العقل هو ما يدل الإنسان علىٰ وجود الله ويقوده إلىٰ أن يعيش وفق مراده[3].

---

(١) انظر المرجع السابق، رقم ٢٨ و٢٩.

(٢) ابن تيمية، تقي الدين أحمد: «نقض المنطق»، تحقيق: محمد بن عبد الرزاق حمزة، وسليمان بن عبد الرحمن الصانع ومحمد حامد الفقي، القاهرة ١٣٧٠/ ١٩٥١: ص ١٣٥؛ انظر أيضًا:

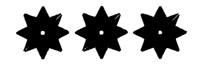
Makdisi, George: Ibn ʿAqīl et la resurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle (Ve siècle de l'Hégire), Damascus 1963, pp. 508–509; idem: Ibn ʿAqīl. Religion and Culture in Classical Islam, Edinburgh 1997, pp. 48–49.

لمعرفة المزيد عن تحوله عن رأيه، انظر:

Makdisi, Ibn ʿAqīl et la résurgence, pp. 424–441.

(٣) ابن عقيل، أبو الوفاء: التعليقات المسماة «كتاب الفنون»، تحقيق: جورج مقدسي،=

وهنا يوسّع ابن عقيل مجال عمل العقل أمام الحنابلة؛ وعلىٰ الرغم من أنه لم يناقش المنطق ومدىٰ صحته، يبدو أنه يعد «سلامة» العقل والقياس أمرًا مُسلّمًا.



= بيروت ١٩٧٠-١٩٧١، المجلد الثاني، ص ٥٠٩. وقد درس مقدسي هذا الرأي وغيره من آراء ابن عقيل، انظر Makdisi, Ibn Aqīl, pp. 92–99. وفي ظل وجود عالم حنبلي آخر هو ابن قدامة (ت ٥٤١/ ١١٤٦-٦٢٠/ ١٢٢٣)، الذي تشابه موقفه مع موقف ابن تيمية فيما يتعلق بانتقاد علم الكلام، وجد المنطق في مجال الفقه أحد المؤيدين الأقوياء من المدرسة الحنبلية، انظر:

Hallaq, Wael B.: Logic. Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunnī Jurisprudence, in: Arabica 37 (1990), pp. 315–358, here 322–327; Makdisi, Ibn ʿAqīl, pp. 47–48.

ويوضح حلاق التأثير القوي للمنطق الأرسطي والرواقي علىٰ العديد من الفقهاء البارزين نتيجة «اتباعهم» لمنهج الغزالي وابن قدامة، مثل سيف الدين الآمدي (٦٣١/ ١٢٣٣) والفقيه المالكي جمال الدين بن الحاجب (٥٧٠/ ١١٧٤-٦٤٦/ ١٢٤٩)، علىٰ سبيل المثال لا الحصر.



٣ـ فتوى ابن الصلاح

ترجع انتقادات المنطق التي يُستشهد بها في أغلب الأحيان إلىٰ الفقيه الشافعي وعالم الحديث المعروف ابن الصلاح الشهرزوري (ت ٦٤٣/ ١٢٤٥)، وهي انتقادات لا تنفصم عن إدانته للفلسفة.

وكان ابن الصلاح قد درس المنطق، في شبابه، في الموصل، ولكن -علىٰ حد قول ابن خلكان (ت ٦٨١/ ١٢٨٢)- كان عليه أن يتوقف عن دراسته؛ لأنه من الواضح أنه لم يكن قادرًا علىٰ استيعابه[١]. وعندها تحول ابن الصلاح

(١) ابن خلكان: كتاب وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، دون ترقيم، د.ت.، المجلد الخامس، ص ٣١٤؛ *Goldziher, Ignaz: Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften, in: Joseph Desomogyi (ed.): Ignaz Goldziher. Gesammelte Schriften, Hildesheim 1970 (first publ. in 1916), vol. 5, pp. 357–400, here p. 389; Ignaz Goldziher: The Attitude of Orthodox Islam Toward the «Ancient Sciences», in: Merlin L. Swartz (ed.): Studies on Islam, New York and Oxford 1981, pp. 204–205.*

ويروي ابن خلكان (ت ٦٠٨/ ١٢١١- ٦٨١/ ١٢٨٢) أنه (أي ابن الصلاح) تعلم المنطق «سرًّا» علىٰ يد أبي الفتح كمال الدين، الذي حذره من أن الناس «ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلىٰ فساد الاعتقاد» (ابن خلكان: كتاب «وفيات الأعيان»، ترجمه إلىٰ الإنجليزية دي سلين *de Slane*، المجلد الثالث: ص ٤٧٠؛ تحقيق إحسان عباس، المجلد الخامس، ص ٣١٤). وتشير هذه العبارة ضمنًا أن المنطق لم يكن مقبولًا خارج نطاق الدوائر العلمية، وهذا قد يعارض ما ورد في الفصل الثاني. والتوفيق بين هذين الرأيين ربما يكمن في القول بأن ابن خلكان لم يكن تام الضبط في إيراد التراجم، كما أوضح ذلك ديمتري غوتاس فيما يتعلق بترجمته للفارابي، انظر:

Gutas, Dimitri: Fārābī, Abū Naṣr i. Biography, in: Ehsan Yarshater (ed.): Encyclopedia Iranica, vol. 9, New York 1999, pp. 208–213.

وأصدر فتواه ضد الفلسفة والمنطق أيضًا كمقدمة لها، قال فيها: إن الفلسفة كانت هي «رأس السَّفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة»[١].

وفي فتوىٰ أخرىٰ، قال صراحة عن ابن سينا (ت ٤٢٨/ ١٠٣٧) إنه: «كان شيطانـًا من شياطين الإنس» وحرّم دراسة أعماله[٢].

وقد حرّم ابن الصلاح المنطق لثلاثة أسباب: **أولها**: أن «مدخل الشر»[٣] شر ولا بد؛ **وثانيها**: أنه ليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة، والتابعين، والأئمة المجتهدين، والسلف الصالحين، وسائر من يقتدىٰ بهم من أعلام الأئمة وسادتها وأركان الأمة وقادتها»[٤].

وثالثها: أنه «قد أغنىٰ الله عنها كل صحيح الذهن، لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية»[٥]، وقد خلص ابن الصلاح في نهاية فتواه إلىٰ أن

---

(١) ابن الصلاح، «فتاوي ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه»، تحقيق عبد المعطي قلعجي، القاهرة ١٤٠٣/ ١٩٨٣، ص ٧٠. يرجع كاتب المقال إلىٰ الترجمة الإنجليزية التي قام بها جولدتسيهر التي اعتمدت علىٰ نسخة مختصرة.
Goldziher, The Attitude of Orthodox Islam, p. 205.

(٢) ابن الصلاح، «فتاوي»، ص ٦٩-٧٠. تاريخ الفتوىٰ غير مذكور، وكذلك المستفتون غير معروفين.

(٣) ابن الصلاح، «فتاوي»، ص ٧١؛ *Goldziher, The Attitude of Orthodox Islam, p. 205*.

(٤) المرجع السابق.

(٥) ابن الصلاح، «فتاوي»، ص ٧١؛ *Goldziher, The Attitude of Orthodox Islam, p. 206.*

من اشتغل بالفلسفة (والمنطق) يُقتل إذا أصر على رفض الإسلام[١].

وتختلف حجج ابن الصلاح عما ذكر قبلها بإشارته إلى «كل صحيح الذهن»[٢] و«الحجج الظاهرة والبراهين الباهرة»[٣] للشريعة نفسها، وآخرها، وليس أقلها، التهديد الصريح بالقتل. ولم يُعرف لابن الصلاح نقد للمنطق والفلسفة غير هذه الحجج المذكورة، ورغم أن فتواه هذه من المرجح أنها عززت اضطهاد مَن يشتغلون بهذه العلوم، وتمت الإحالة إليها كثيرًا، حتى في مقدمات كتب المنطق، فإنها لم تنجح بحالٍ في إلغاء المنطق من الحلقات التعليمية لمتأخري المتكلمة[٤]. ومِنْ ثَمَّ، فربما يكون ابن تيمية قد شعر بضرورة التعمق في طرقهم وأدبياتهم من أجل أن يدحضها بإظهار تهافتها من الداخل.



---

(١) ابن الصلاح، «فتاوي»، ص.٧١-٧٢؛ للاطلاع على مقارنة بين آراء ابن الصلاح والغزالي في هذا الشأن، انظر *Griffel, Apostasie, pp. 354–357*.

(٢) ابن الصلاح، «فتاوي»، ص ٧١؛ *Goldziher, The Attitude of Orthodox Islam, p. 206*.

(٣) ابن الصلاح، «فتاوي»، ص ٧٠؛ *Goldziher, The Attitude of Orthodox Islam, p. 205*.

(٤) انظر:
Goldziher, Stellung der alten islamischen Orthodoxie, pp. 393–396; idem, The Attitude of Orthodox Islam, pp. 206–209.
انظر أيضًا: النشار، «مناهج البحث»، ص ٢٢٦-٢٢٧؛ *Endress, Die wissenschaftliche Literatur, vol. 3, pp. 56–57.*



٤ـ كتابات ابن تيمية ضد المنطق

في سياق دحض ابن تيمية للمنطق، يشير إلىٰ خصوم المنطق السابقين بأسلوب عام بالإشارة إلىٰ حقيقة أن «علماء المسلمين وأئمة الدين» كانوا يذمون المنطق اليوناني وينهون الناس عنه(١). ويذكر ابن تيمية بعضهم بالاسم فقط، وأبرزهم العالم المتكلم الحسن بن موسىٰ النوبختي (ت بين ٣٠٠/ ٩١٢ و٣١٠/ ٩٢٢)(٢)، والنحويّ أبو سعيد السيرافي (ت ٣٦٨/ ٩٧٩)(٣)، وابن الصلاح(٤).

من جانبه، لا يرىٰ ابن تيمية المنطق مقدمة للفلسفة، ومِنْ ثَمَّ فهو عنده ليس ضارًّا، ولكنه أداة مفيدة، بل يرىٰ أنه جوهر الفلسفة. فعندما تحدث

---

(١) ابن تيمية، «نقض المنطق»، ص ١٥٦.

(٢) ابن تيمية، «الرد»، ص ٣٣١-٣٣٩؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٣٢٥-٣٣٦؛ *Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 154–155, xlii–xliii.*

(٣) ابن تيمية، «الرد»، ص ١٧٨؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٧٦؛ *Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 100, xlii–xliii*. للاطلاع علىٰ المناظرة الشهيرة حول المنطق بين النحوي المعروف أبي سعيد السيرافي والمنطقي أبي بشر متّىٰ (ت ٣٢٨/ ٩٤٠)، انظر: *Endress, Gerhard: Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit, in: Burkhard Mojsisch (ed.): Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter, Amsterdam 1986, pp. 163–299.*

(٤) ابن تيمية، «نقض المنطق»، ص ١٥٦. لا يشير صراحة إلىٰ فتوىٰ ابن الصلاح، بل إلىٰ نقولات حول موقف الأخير السلطوي من العالم المتكلم والفقيه أبي الحسن الآمدي (ت. ٦٣١/ ١٢٣٣).

عن «المنطق» أو «المنطق اليوناني» كان في ذهنه المنطق الأرسطي[(١)]. وهو يعده أصل معظم الشرور الأخرىٰ، حيث يضل المتكلمة والصوفية عن طريق الهدىٰ، ويفسد فروع العلوم التي كانت قبله صافية رائقة باختراعات بشرية هي «ميزان وضعي لشخص معين»[(٢)].

وفي الحقيقة، منذ وفاة أرسطو، تحول المنطق الأرسطي إلىٰ منطق «المشائين» حيث أدخلت عليه الكثير من الإضافات، وأجريت عليه العديد من التعديلات التي أدخلت علىٰ نصوص أرسطو الأصلية علىٰ يد الكثير من الشراح، ليس أقلها ما أدخل باللغة العربية. في كتاب «درء تعارض العقل والنقل» الذي صنفه ابن تيمية في الفترة ذاتها ليكون بمثابة رده الرئيس علىٰ حجج المنطق، يشير إشاراتٍ كثيرةً إلىٰ كتاب «الإشارات والتنبيهات»[(٣)] لابن سينا ويصفه بأنه «كالمصحف لهؤلاء المتفلسفة الملحدة»[(٤)]. وربما يكون

---

(١) أما العبارة الأكثر وضوحًا فتقول: «المنطق اليوناني وضعه أرسطو قبل المسيح بثلاثمائة سنة» *Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 162*؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٣٣٣؛ ابن تيمية، «الرد»، ص ٢٦، ٣٧٣؛ وقد وردت عبارة مشابهة في: ابن تيمية، «نقض المنطق»، ص ١٨٥.

(٢) «فإن العلوم العقلية تعلم بما فطر الله عليه بني آدم من أسباب الإدراك لا تقف علىٰ ميزان وضعي لشخص معين»؛ ابن تيمية، «الرد»، ص ٢٦.

(٣) ابن تيمية، «درء التعارض»، المجلد الحادي عشر، «فهرس أسماء الكتب»، نفس النسخة، «الإشارات والتنبيهات»، نفس النسخة؛ انظر أيضًا القسم ١١/ ١.

(٤) ابن تيمية، «درء التعارض»، المجلد السادس، ص ١٩. وقد أشار في موضعين، فيما يتعلق بعلم الوجود وعلم المعرفة، إلىٰ «الشفاء» (المجلد الأول، ص ٢٨٨، والمجلد السادس، ص ٤٧-٤٨؛ انظر أيضًا القسم ١١/ ١). ويعد تفريقه بين التصور والتصديق إشارة إلىٰ أن مصدره الرئيس فيما يتعلق بالمنطق الأرسطي كان ابن سينا ومن تبعه علىٰ=

قد استفاد معرفته بالمنطق من أبي البركات (ت. بعد ٥٦٠/ ١١٦٤-٥)، حيث يحيل إلىٰ كتابه المعتبر في الحكمة وكتاباته الأخرىٰ كثيرًا في كتابه درء تعارض العقل والنقل[١]. ولكن استقصاء جميع المصادر التي استفاد منها ابن تيمية معرفته بالمنطق، فضلاً عن مقارنة فهمه وشرحه لها بالنصوص الأصلية، لا يقع في نطاق هذا البحث.

يتمثل النقد الرئيسي للمنطق عند ابن تيمية في كتابه الرد علىٰ المنطقيين، الذي يُطلق عليه أيضًا: «نصيحة أهل الإيمان في الرد علىٰ منطق اليونان»[٢]. ويبدأ ابن تيمية هذا الكتاب بالتأكيد علىٰ أنه كان دائمًا يعلم «أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد» ولكن كان يحسب أن قضاياه صادقة، ثم تبين له فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه وكتب في ذلك شيئا[٣].

= نهجه في علم المنطق. للمزيد بشأن التفريق بين هذين المصطلحين، انظر: *Street, Arabic Logic, pp. 540–54*. ومن الواضح أن الغزالي سار علىٰ نهج ابن سينا وفرق بوضوح بين التصور والتصديق (*Rudolph, Die Neubewertung der Logik, p. 76*). وعلىٰ الرغم من عدم ذكر ابن تيمية لأي من رسائل الغزالي في علم المنطق في عمليه الرئيسيين، يبدو أنه كان علىٰ اطلاع علىٰ «القسطاس المستقيم»، علىٰ الأقل (انظر المصدر التالي، رقم ٢٧٠).

(١) ابن تيمية، «درء تعارض»، المجلد الحادي عشر، «فهرس الأعلام» نفس النسخة؛ «فهرس أسماء الكتب» نفس النسخة.

(٢) أورد السيوطي العنوان الثاني (السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٠١؛ *Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 3*).

(٣) ابن تيمية، «الرد»، ص ٣؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٠٢؛٣-٤ *Hallaq, Ibn Taymiyya, p.*؛ أورد الفقيه الشافعي محمد بن عبد الله بن أحمد الحكاري السلطي (ت ٧٨٦/ ١٣٨٤) في تلخيصه لنقد ابن تيمية للعقلانية (انظر القسم ٧) قصيدة تهاجم=

ولم يصلنا من هذا العمل إلا مخطوطة واحدة، بها الكثير من تعليقات ابن تيمية نفسه[(١)]. وكان قد بدأ في تصنيفها في ١٣٠٩/ ١٣١٠ أثناء سجنه بالإسكندرية، ولكن الظاهر أنه لم ينته منها إلا بعد رده علىٰ العقلانيين في كتابه درء تعارض العقل والنقل (انظر القسم ٧ من هذا البحث)[(٢)].

وأثناء سجنه بالإسكندرية، زاره بعض العلماء الذين ساءه تعظيمهم

= المنطق نسبها لابن تيمية (انظر ابن تيمية، «درء التعارض»، المقدمة، ص ٦٣-٦٤).

(١) لتاريخ هذه المخطوطة، انظر ابن تيمية، «الرد»، ص ز- م.

(٢) في بداية كتاب «الرد»، يقول: إنه اضطر لكتابة شيء في الرد علىٰ المنطق في ذلك الوقت بعد زيارة بعض المتفلسفة له، ثم تعقبه بعد ذلك في مجالس إلىٰ أن تم. (ابن تيمية، «الرد»، ص ٣؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٠٢؛

Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 4.

تدل هذه العبارة أنه بدأ العمل في ١٣٠٩/ ١٠.

يذكر ذلك ابن تيميه: «درء تعارض العقل والنقل» ثلاث مرات علىٰ الأقل في «الرد علىٰ المنطقيين» (ابن تيمية، «الرد»، ص ٢٥٣ (وهذه الإشارة غير موجودة في مختصر السيوطي)، ٣٢٣ (السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٣٢٢؛ حلاق، ابن تيمية، ص ١٥٠) و٣٧٣ (هذه الإشارة غير موجودة في مختصر السيوطي). ومن ثم يبدو أنه انتهىٰ منه بعد فترة تتراوح بين أربعة وثمانية أعوام بعد سجنه؛ حيث يُرجح أن «درء تعارض العقل والنقل» قد صنف ما بين ٧١٣/ ١٣١٣-١٣١٤ و٧١٧/ ١٣١٧-١٢١٨ (انظر أدناه، رقم ١٠٣). وإذا كانت هذه التواريخ صحيحة، فإن هذا يعني أن ابن تيمية كان يعمل في الكتابين بالتوازي، أو أنه أدرج هاتين الإشارتين في «درء تعارض العقل والنقل» كتعليقات إضافية. ويعارض هذا الافتراض الأخير مناقشة قصيرة لمسألة الوهميات في «الرد علىٰ المنطقيين» بالإشارة إلىٰ «عمل آخر» أفاض فيه في تناول الموضوع؛ ويحتوي «درء تعارض العقل والنقل» علىٰ فقرات طويلة تناقش الوهميات، ومن ثم فأرجح الظن أنه هو العمل الذي يشير إليه ابن تيمية(انظر القسم ١١/ ١).

للمنطق والفلسفة[١]. وَمِنْ ثَمَّ أراد أن يوضح أن الأمر ليس كما يعتقده الكثير من علماء المسلمين في عصره بأن المنطق دليل عام لا يتطرق إليه الشك بالنسبة إلىٰ جميع البشر، بل هو ببساطة، علىٰ النقيض من ذلك، أمر تتفق عليه طائفة من الناس، وهو فوق ذلك، أداة عقلية غير ذات فائدة بالمرة، لا سيما في مسائل العلوم الطبيعية.

وينتقد ابن تيمية بعض المبادئ الأساسية المتعلقة بالحد والأقيسة من وجهات نظر متعددة، لا تبدو منهجية تمامًا إلىٰ جانب أنها تتضمن الكثير من التَّكْرار والاستطرادات[٢]. وفي واقع الأمر، يُشكّل بعض ما يمكن أن يُفهم علىٰ أنه استطراد شرحًا لنظريته المعرفية.

وعلىٰ الرغم من أن أسلوبه يكون في بعض الأحيان جدليًّا، إلا أن معظمه تخصصي، يحاول من خلاله دحض حجج خصومه، ومعظم حججه المعاكسة قد ذكرها بالفعل علماء يونانيون أو مسلمون[٣].

ولكن كما يقول وائل حلاق: «يمثل نقد ابن تيمية بدرجة ما ذروة تراث الخطاب المعارض للمنطق بطريقة اختيار ذكية ومبتكرة للحجج الموجودة

---

(١) ابن تيمية، «الرد»، ص ٣-٤؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٠٢؛ *Hallaq, Ibn Taymiyya, p*. ٤؛ انظر أيضًا:

Laoust, La Biographie d'Ibn Taymīya, pp. 144–146; idem, L'influence d'Ibn-Taymiyya, in: Alford T. Welch and Pierre Cachia (eds.): Islam. Past Influence and Present Challenge, New York 1979, pp. 15–33, here p. 16.

(٢) لعرض موجز عن نقده، انظر *Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. xiv–xxxiv*.

(٣) النشار، «مناهج البحث»، ص ١٤٩-١٥٩؛ انظر أيضًا: *Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. xxxix–xlviii.*

بالفعل ولكنها متناثرة»[١].

وقد طُبع «الرد علىٰ المنطقيين» للمرة الأولىٰ عام ١٩٤٩ في بومباي، وكتب له مقدمة السيد سليمان الندوي (ت ١٩٥٣)، الذي كان مفوضًا بالتدريس في دار العلوم، «ندوة العلماء» في لكهنؤ[٢]. وقد ترجمت نسخة غاية الاختصار منه كتبها السيوطي (انظر القسم ٥) بعناية فائقة للإنجليزية علىٰ يد وائل حلاق الذي كتب لها مقدمة كبيرة[٣]. ولا تزال الأعمال التي تتناول جوانبَ محددةً من الكتاب الأصلي بالتفصيل، وتُدرس مختصره، وانتقاداته القليلة لعلم المنطق قليلة للغاية[٤].

---

(١) *Hallaq, Ibn Taymiyya, p. xlvii*.

(٢) طبعت طبعته الثانية في القاهرة عام ١٩٧٧، علىٰ يد عبد الستار نصار، وعماد خفاجي.
للمزيد من المعلومات عن السيد سليمان الندوي، انظر:
Hartung, Jan-Peter: Viele Wege und ein Ziel. Leben und Wirken von Sayyid Abū l-Ḥasan ʿAlī al-Ḥasanī Nadwī (1914–1999), Würzburg 2004, index, «Nadwī, Sayyid Sulaymān,» s. v.
(وقد عبر عن أسفه لعدم وجود ترجمة لهذا العالم الكبير، ص ٨٧-٨٨، رقم ١٧٨).

(٣) *Hallaq, Ibn Taymiyya*

(٤) انظر:
Haque, Sirajul: Ibn Taimīyyah. A Life and Works, in: Mian Mohammad Sharif (ed.): A History of Muslim Philosophy. With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands, 2 vols., Wiesbaden 1963–1966, vol. 2, pp. 796–819, here 805–812; Qadir, Chaudhry A.: An Early Islamic Critique of Aristotelian Logic. Ibn Taymiyyah, in: International Philosophical Quarterly 8 (1968), pp. 498–512; Fakhry, Majid: A History of Islamic Philosophy, New York and London 1970, pp. 350–353;
العبد، عبد اللطيف محمد: «التفكير المنطقي بين المنهج القديم والمنهج الجديد»=

وقد كتب ابن تيمية أيضًا انتقادات مختصرة للمنطق، أبرز ما وصل منها إلينا هو «نقض المنطق» ويبدو أنه لم يصلنا منه سوى مخطوطة واحدة أيضًا[1].

= القاهرة ١٩٧٧، ص ٤٣-٥١؛ والنشار، «مناهج البحث»، ص ١٤٦-٢١٩؛ *Brunschvig, Pour ou contre la logique grecque; Madjid, Nurcholis: Ibn Taymiyya on Kalām and Falsafa. A Problem of Reason and Revelation in Islam, unpublished PhD thesis, University of Chicago 1984; Heer, Nicholas: Ibn Taymiyah's Empiricism, in: Farhad Kazemi and Robert D. McChesney (eds.): A Way Prepared. Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder, New York and London 1988, pp. 109–115; Özervarlı, M. Sait: İbn Teymiyye.İtikadî Görüşleri, in: Tufan Buzpınar and Tayyar Altıkulaç (eds.): Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, vol. 20, İstanbul 1999, pp. 409 –411; von Kügelgen, Anke: Ibn Taymīyas Kritik an der aristotelischen Logik und sein Gegenentwurf, in: Dominik Perler and Ulrich Rudolph (eds.): Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und lateinischen Mittelalter, Leiden and Boston 2005, pp. 167–225.*

انظر أيضًا: الندوي، السيد أبو الحسن علي: «نقد الفلسفة والمنطق وعلم الكلام وترجيح أسلوب الكتاب والسنة»، ترجمه إلى العربية سعيد الأعظمي الندوي، في مجلة البعث الإسلامي ١٨ (١٩٧٣)، ص ٤٩-٦٣؛ السابق، تأريخ دعوة وعزيمة، لكهنؤ ١٤١٩/١٩٩٨، المجلد ٢، لا سيما الصفحات: ٢١٩-٢٥٨؛ بالنسبة لهذه المراجع أتوجه بالشكر لجان بيتر هارتونغ الذي نشر دراسة شاملة حول هذا العالم عام ٢٠٠٤. انظر:

Nizami, Khaliq Ahmad: The Impact of Ibn Taimiyya on South Asia, in: Journal of Islamic Studies 1 (1990), pp. 120–149, here p. 144.

(١) انظر الحاشية السفلية التالية. لم يذكر المحققون شيئًا عن وجود أي نسخ أخرى، ولا توجد أيضًا في قائمة كارل بروكلمان (*Geschichte der arabischen Litteratur, Leiden* ١٨٩٨-١٩٤٩) لأعمال ابن تيمية. وقد حُققت مرتين (انظر الحاشية السفلية بعد التالية).

ومن المرجح أنه كتبه قبل «الرد علىٰ المنطقيين»[1] ويتضمن إجابة عن طلب فتوىٰ يسأل صاحبها: هل من قال: إن المنطق فرض كفاية مصيب أم مخطئ؟[2] وبالنسبة إلىٰ المحتوىٰ، فإنه يمثل النقد الرئيس بسبب تركيزه علىٰ الحد وطرق القياس. وبالرغم من هذا، فإن حججه أقل بسطًا وتفصيلًا، ولكنها أكثر جدلًا.

إلىٰ جانب هذين الكتابين في دحض المنطق، كتب ابن تيمية العديد من الرسائل، أو الأبواب القصيرة التي تتناول جوانبَ محددةً من المنطق؛ أطولها جاء تحت العنوان التالي: «في ضبط كليات المنطق والخلل فيه»[3].

---

(١) في «الرد علىٰ المنطقيين» يذكر ابن تيمية أنه كتب شيئًا في دحض المنطق لما تبين له خطؤه (ص ٣)؛ انظر الحاشية السفلية رقم ٣ من هذه الصفحة. انظر أيضًا: حلاق الذي يشير إلىٰ التغير في موقفه نتيجة شخصيته المتأثرة بالمبادئ الرياضية (ابن تيمية، ص *Xxxi*)؛ انظر القسم ١٠/ ١ من هذا المقال، حيث سيكون مصدري الرئيس هو «الرد علىٰ المنطقيين».

(٢) تشمل الطبعة الأولىٰ (القاهرة ١٩٥١) ما هو أكثر من نقض المنطق: يناقش ابن تيمية وينتقد العديد من تعاليم وطرق ومناهج المتكلمين، ومذاهب المتصوفة والمتفلسفة، ولم يتناول المنطق الأرسطي سوىٰ في آخر ٦٧ صفحة (ص ١٥٥-٢١٠).
ويأتي الجزء المخصص للمنطق في «مجموع الفتاوىٰ» لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، المجلد ٩، تحقيق عامر الجزار وأنور الباز، المنصورة، والقاهرة ١٤٢١/ ٢٠٠١، المجلد ٥، ص ٧-٤٦، الجزء الأول من «مجموع الفتاوىٰ» لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، المجلد ٤، تحقيق عبد الرحمن بن محمد ابن قاسم ومحمد بن عبد الرحمن، القاهرة، نفس التاريخ، (أعيد طباعته من طبعة الرياض ١٣٨١-١٣٨٦/ ١٩٦١-١٩٦٧)،المجلد ٢، ص ٧-١١٥؛ انظر: جون هوفر، الذي يذكر الصفحات في نسخة ابن قاسم (*Ibn Taymiyya's Theodicy, p. 241*).

(٣) ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، المجلد التاسع، الجزء الخامس، ص ١٣٧-١٥٣=



٥ـ تأثير نقد ابن تيمية للمنطق من خلال السيوطي

في القرن الخامس عشر، اختصر العالم الموسوعي الفقيه الشافعي السيوطي (ت ٩١١/ ١٥٠٥) كتاب «الرد علىٰ المنطقيين» لابن تيمية «النصيحة» ليصبح ربع حجمه الأصلي تقريبًا، مع احتفاظه بعبارات الأصل؛ حيث حذف التكرارات والاستطرادات، ومِنْ ثَمَّ اختزل النص ليدور علىٰ أوجه النقد فقط، وذلك علىٰ حساب الاستغناء عن أجزاء مشوقة تبين نظرية المعرفة عند ابن تيمية(١).

وقد أطلق علىٰ الكتاب «جهد القريحة في تجريد النصيحة»، ثم حرره

= (١٧٠). ذكر ابن تيمية في «نقض المنطق» أنه وضع مُلخصًا للمنطق اليوناني وبين فيه بعض الأخطاء وأوجه الضلال (ص ١٨٤). من غير المرجح أنه يعني عمله الموسوعي «الرد علىٰ المنطقيين». ويذكر أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي، الذي كتب أقدم وأشمل ترجمة لابن تيمية، أن ابن تيمية كتب كتابين في نقد المنطق بجانب كتابه «الرد علىٰ المنطقيين» (وَفْقًا لمقدمة النشار لكتاب «صون المنطق» للسيوطي، ص ز). ويشير ابن قيم الجوزية، تلميذ ابن تيمية، إلىٰ كتابين لأستاذه في الرد علىٰ المنطقيين، وهما كتابان كبير وصغير «مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، تحقيق: محمود حسن ربيع، القاهرة ١٣٥٨/ ١٩٣٩، ص ١٧٢؛ انظر أيضًا: النشار، المقدمة، السيوطي، «صون المنطق»، ص ز-هـ).

(١) هذا الكلام صحيح بطبيعة الحال ما لم تكن النسخة الموجودة من مخطوطة السيوطي غير صحيحة، حيث يرجح أنه حذف باب السببية عامدًا (انظر القسم ١١/ ٢ من هذا البحث) والاعتبار التاسع من المشهورات والوهميات، التي حددها ابن تيمية، علىٰ خلاف المنطقيين، للوصول إلىٰ اليقين (ابن تيمية، الرد، ص ٣٩٦-٤٣٧؛ حلاق، ابن تيمية، ص ١٦٧، رقم ١, ٣٠٧؛ انظر أيضًا القسم ١١/ ١ من هذا البحث).

السيوطي مرة أخرىٰ في «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام»[١]، والذي ربما يمثل أكثر الكتب شمولاً لحجج المسلمين في دحض المنطق حتىٰ القرن العشرين[٢].

ويذكر السيوطي أنه لم يستطع الوصول إلىٰ نسخة من «الرد علىٰ المنطقيين» إلا بعد بحث استمر عشرين عاما[٣]. وعلىٰ الرغم من أن مختصر السيوطي لا يوجد منه سوىٰ مخطوطتين كاملتين، يبدو أنه كان أكثر شيوعًا من الكتاب الأصلي[٤].

وفي ترجمته لنفسه، يذكر السيوطي أن فتوىٰ ابن الصلاح كانت هي السبب الرئيس الذي دفعه للتوقف عن دراسة المنطق[٥].

---

(١) السيوطي، «صون المنطق»، ص ١-٢، ٢٠١-٣٤٣. منذ عام ١٩٤٧، حُقق مختصر السيوطي مرات عديدة: حيث أُعيد نشر نسخة النشار في بيروت عام ١٩٨١؛ وأضيفت إليها تعليقات سعود عبد الرازق في القاهرة عام ١٩٧٠ (انظر: *Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. lvi*) وفي «مجموع الفتاوي» لابن تيمية (المجلد الخامس، الجزء التاسع، ص ٤٧-١٣٦ دون ذكر اسم السيوطي؛ انظر *Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. lv–lvi*).

(٢) مقدمة الناشر لكتاب السيوطي، «صون المنطق»، ص: أ-ح؛ النشار، «مناهج البحث»، ص ٢٢٤.

(٣) السيوطي، «صون المنطق»، ص ١-٢.

(٤) *Hallaq, Ibn Taymiyya, p. lv*. يعرف أيضًا بعنوان «مختصر السيوطي لكتاب نصيحة الإيمان في الرد علىٰ منطق اليونان». لمعرفة أبرز النسخ وما بعدها من خلل، انظر ترجمة حلاق لها للإنجليزية (*Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. lv–lvii*).

(٥) جلال الدين السيوطي، المجلد الثاني: «التحدث بنعمة الله»، تحقيق: إليزابيث إم سارتين، كامبردج ١٩٧٥، ص ٢٤١؛
Sartain, Elizabeth M.: Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, vol. 1: Biography and Background, Cambridge 1975, p. 32;

وبالرغم من ذلك، فقد كان الحافز الرئيس الذي دفعه لهذا الاختصار، كما يعلل هو بنفسه، ضيقه من رؤية الكثير من العلماء المنشغلين بالمنطق وهم يبررون لأنفسهم ذلك بضعف الحجج التي أوردها ابن الصلاح في بيان تحريم دراسة المنطق(١).

ومِنْ ثَمَّ، شعر السيوطي بضرورة بيان أن «أئمة» المذاهب الأربعة وغيرهم من السلف الصالحين حرموا البدعة وعلم الكلام. ويرىٰ أنه نظرًا لأن المنطق بدعة، فقد حرموه تحريمًا صريحًا(٢). وقد كرر السيوطي دعواه بأن علماء الأمة المبرزين حرموا الاشتغال بالمنطق في فتوىٰ غير رائجة له بعنوان: «القول المشرق في تحريم الاشتغال بالمنطق»، أورد فيها أسماء نحو ٥٠ شخصًا وصنّفهم حسب مذاهبهم الفقهية(٣).

ومِنْ ثَمَّ خلص إلىٰ أن المنطق فن خبيث مذموم، يحرم الاشتغال به، مبني

وقد أشار جولدتسيهر بالفعل لذلك: *Stellung der alten islamischen Orthodoxie, pp. 394–395; idem, The Attitude of Orthodox Islam, p. 208)*

ولم يذكر السيوطي كتابيه: «جهد القريحة»، أو «صون المنطق» في ترجمته لنفسه؛ وبدلا من ذلك، أشار إلىٰ نقده للمنطق في كتابه الذي أطلق عليه «الغيث المغرق في تحريم المنطق» (*Sartain, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, vol. 2, p. 241*) أو «القول المشرق في تحريم الاشتغال بالمنطق» (المرجع السابق، ص ١١٤؛ والسيوطي، «صون المنطق»، ص ١)؛ الذي نشره جلال الدين السيوطي، «الحاوي للفتاوىٰ» في الفقه وعلوم التفسير والحديث والأصول والنحو والإعراب وسائر الفنون، بيروت ١٣٩٥/ ١٩٧٥، المجلد الأول، ص ٢٥٥-٢٥٧.

(١) السيوطي، «صون المنطق».

(٢) المرجع السابق، ص ١٤-١٩٠.

(٣) السيوطي، «القول المشرق»، ص ٢٥٥-٢٥٧.

بعض ما فيه علىٰ القول بالهيولىٰ الذي هو كفر، يجر إلىٰ الفلسفة والزندقة، وليس له ثمرة دينية أصلًا، بل ولا دنيوية(١).

وحججه الأخرىٰ المعارضة للمنطق هي حجج بسيطة، تختزل المنطق في براهين تقوم علىٰ الكليات، والكليات ليس لها وجود في الخارج. وقد ذكر الاستدلال بالإشارات أو العلامات بديلاً للمنطق (انظر القسم ١٢)(٢). وهكذا نجد أن رفض السيوطي يقوم علىٰ بعض نقاط من رد ابن تيمية المعقد، ويغض الطرف تمامًا عن نظريته المعرفية.

ولا يبدو أن ثمة شرحًا تفصيليًّا لنقد المنطق يقوم علىٰ أعمال ابن تيمية أو اختصار السيوطي لـ: «الرد علىٰ المنطقيين» لابن تيمية(٣). وقد يرجع السبب في هذا إلىٰ اختفاء جميع الشكوك بشأن المنطق بين العلماء المؤثرين، وعليه صارت دراسة المنطق إلزامية في العديد من المدارس (أي المدارس العليا الإسلامية التي تُعدّ الطلاب لتولي المناصب العليا)، في الإمبراطورية العثمانية علىٰ الأقل(٤). علاوة علىٰ ذلك، كَتَبَ بعض علماء الدين المشهورين

---

(١) السيوطي، «القول المشرق»، ص ٢٥٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٦.

(٣) علي الوردي فيما يتعلق بنقد ابن خلدون (٧٣٢/ ١٣٣٢-٨٠٨/ ١٤٠٦) للمنطق (ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٠٩-٢٢٠؛ انظر:
Mahdi, Muhsin: Ibn Khaldūn's Philosophy of History. A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture, London 1957, pp. 100–112)
حيث تأثر بابن تيمية (المقدمة، ص ٤٨). يمكن أن يكون عَقْدُ مقارنة شاملة بينهما مقترحًا بحثيًّا متميزًا.

(٤) للتنظيم المؤسسي لتدريس المنطق في التعليم العالي، انظر - علىٰ سبيل المثال -=

شروحًا في علم المنطق وحققوا بعض كتب المنطق في القرن التاسع عشر.

ورغم هذا، ظلت انتقادات السيوطي مراجع لمؤيدي علم المنطق، مثل علماء المغرب كالمغيلي (ت ٩٠٩/ ١٥٠٣-١٥٠٤أو ٩١٠/ ١٥٠٥-١٥٠٦) والحسن اليوسي (ت ١١٠٢/ ١٦٩١)[(١)]، ولمعارضي هذا العلم أيضًا مثل العالم الموسوعي الشهير المرتضىٰ الزبيدي (ت ١٢٠٥/ ١٧٩١)[(٢)].

= برامج مدارس الدولة العثمانية:
İzgi, Cevat: Osmanlı Medreselerinde I'lim, vol. 1, pp. 163–183 et passim; El-Rouayheb, Khaled: Was there a Revival of Logical Studies in Eighteenth-Century Egypt?, in: Die Welt des Islams 45 (2005), pp. 1–19, here 5–6.
(فيما يتعلق بالأزهر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر). للدفاع علىٰ المنطق في القرون التالية، انظر المرجع السابق، رقم ٤٣.

(١) اقتبس الزبيدي فقرة من قصيدة للمغيلي وجهها للسيوطي، وفقرة من اليوسي، حاشية علىٰ «الكبرىٰ» (أي: «العقيدة الكبرىٰ» للسنوسي (ت ٨٩٥/ ١٤٩٠)؛ أنا في غاية الامتنان لستيفان رايتشموث لتفضله بتوضيح هذا الاختصار لي) التي دحض فيها رفض السيوطي للمنطق في «الحاوي للفتاوىٰ»، وفي «القول المشرق» (كتاب «إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين» (وبهامشه كتاب «الإملاء عن إشكالات الإحياء» للغزالي)، بيروت د.ت: بعد عام ١٩٧٠ (طبعة مصر عام ١٣١١/ ١٨٩٤)، المجلد الأول، ص ١٧٧-١٧٩، ١٨٢-١٨٣؛ انظر أيضًا: المرجع السابق أو «القول المشرق» (المرجع السابق، ت ١١٤؛ السيوطي، «صون المنطق»، ص ١)؛ المحقق في كتاب السيوطي، الحاوي للفتاوىٰ). وقد نبه خالد الرويحب علىٰ المساهمات المهمة لليوسي وغيره من علماء المغرب العربي في علم المنطق منذ القرن الرابع عشر:
(Was there a Revival, pp. 5, 7–14; idem: Opening the Gate of Verification. The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century, in: International Journal of Middle East Studies 38 (2006), pp. 263–281, here 269–271).

(٢) بالنسبة إلىٰ هذا العالم، انظر العمل الموسوعي:

وكان الزبيدي يقبل استخدام المنطق كوسيلة للدفاع عن العقائد الإسلامية ضد من يشوهونها، ولكنه كان مرتاعًا مما رأىٰ أنه «أثار جانبية» واضحة له - والتي تمثلت تحديدًا في الاعتقاد الفاسد بأن الكمال لا يتحقق إلا بالمنطق، والذي أدىٰ -في وجهة نظره- إلىٰ إهمال أقوال الرسول وأفعاله وصحابته كذلك بصورة مطردة[(١)].

وقد كان بطبيعة الحال علىٰ دراية بالمكانة الرفيعة التي يحتلها المنطق، وعارض، معارضة متوازنة، الانتقادات التي وُجِّهت من الذهبي وابن قيم الجوزية (ت ٧٥١/ ١٣٥٠) والسيوطي وغيرهم للمبررات المنطقية التي عرضها تقي الدين السبكي (ت ٧٥٦/ ١٣٥٥) والعالمان المغربيان المذكوران سلفًا المغيلي والحسن اليوسي[(٢)].

ويؤيد الزبيدي السيوطي، حيث يكرر تقرير الأخير في «القول المشرق في تحريم الاشتغال بالمنطق»، وتحديدًا قوله: إن المنطق خبيث مذموم ولا ينفع في التوحيد، ويفسد القلب أيما فساد[(٣)].

---

(١) *Reichmuth, Stefan: The World of Murtaḍā al-Zabīdī (1732–1791). Studies on the Life, Networks and Writings of an Islamic Humanist Scholar of the 18th Century, [Cambridge] 2009.*

الزبيدي، كتاب «إتحاف السادة»، المجلد الأول، ص ١٧٩-١٨٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٦-١٨٤. قام الرويحب مؤخرًا بتحقيق الفصل بالكامل، *Was there a Revival*، لا سيما ص ٢-١٤. انظر أيضًا الحاشية رقم ١٦٥. وقد درس ستيفان رايتشموث شرح الزبيدي لإحياء علوم الدين للغزالي دراسة شاملة (*The World of Murtaḍā al-Zabīdī, ch. 5*)

(٣) الزبيدي، كتاب «إتحاف السادة»، المجلد الأول، ص ١٨٠-١٨١. يحاول الزبيدي دعم هذه الرؤية أيضًا باقتباس عبارة من الغزالي (المرجع السابق، ص ١٨٣-١٨٤)،=

ويشير الزبيدي إلىٰ ابن تيمية كان آخر من كرسوا أنفسهم للتنبيه علىٰ «خطأ المنطق وعدم اتساقه»(١)، ولكنه لم يستشهد سوىٰ بجملة واحدة منه، وبشكل غير مباشر، حيث أوردها من علي القاري (ت ١٠١٦/ ١٦٠٧): «ما أظن الله - عز وجل - يغفل علىٰ المأمون ولا بد أن يعاقبه بما أدخل علىٰ الأمة من نقل هذا العلم من اليونانية إلىٰ العربية»(٢).

ولايزال تاريخ تأثير دحض ابن تيمية للمنطق يحتاج إلىٰ الكثير من الكتابات؛ التي تبحث ما إذا كانت هذه الانتقادات قد وصلت إلينا فقط من خلال السيوطي فقط الذي أشاعها، كما نخلص من الأمثلة السابقة، أم أن ثمة تأثيراتٍ مباشرةً أخرىٰ لعلماء آخرين ساهموا في شهرتها.



= بَيْدَ أن الرويحب قد أوضح أن هذا الاقتباس قد اجتزئ من سياقه، وَمِنْ ثَمَّ تجاهل حقيقة رأي الغزالي أن المنطق علم محايد ولا ضرر منه فيما يتعلق بالدين (*Was there a Revival*، ص ٤). ومن الجدير بالملاحظة أيضًا أن السيوطي ادعىٰ أن الغزالي صار معارضًا للمنطق في آخر حياته (القول المشرق، ص: ٢٥٥).

(١) الزبيدي، كتاب «إتحاف السادة»، المجلد الأول، ص ١٧٦. وبخصوص القاري، يمكنك الاطلاع علىٰ مقال كلوديا بريكل في هذا المجلد.

(٢) الزبيدي، كتاب «إتحاف السادة»، المجلد الأول، ص ١٧٦.



٦ـ مَن سبَقَ ابن تيمية في رفض الفلسفة

فيما يتصل بدحض الفلسفة وذمها، كان لابن تيمية «حضور واضح» بشأن الردود القاطعة والمطولة؛[١] إلا أنه قبل ظهوره علىٰ الساحة، كان أبو حامد الغزالي قد دحض العديد من أعمال الفلاسفة بالفعل في العديد من كتاباته؛ حيث انتقد عدم اتساق العديد من نظرياتهم ومفاهيمهم في «تهافت الفلاسفة» وفقًا لأساس عقلي.

ونتيجة لتجربته الخاصة، حاول إثبات ضرر الفلسفة علىٰ الروح ووحدة الأمة في ترجمته الذاتية الروحانية «المنقذ من الضلال» وقدم بديلًا صوفيًّا اعتبره «السبيل الأقوم» للحقيقة والسعادة في «إحياء علوم الدين» وكتب أخرىٰ له[٢].

---

(١) لاستعراض زمني مفصل، إلا أنه قديم، لرفض الفلسفة اليونانية بشكل عام، انظر جولدتسيهر،

Goldziher, Stellung der alten islamischen Orthodoxie, pp. 357–400;

ولترجمته إلىٰ الإنجليزية، انظر *idem, The Attitude of Orthodox Islam, pp. 185–215.* انظر أيضًا:

Dimitri Gutas' critique: Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society (2nd–4th/8th–10th Centuries), London and New York 1998, pp. 166–175.

(٢) تناولت بعض الدراسات هذه الأعمال، ونقد الغزالي لها وموقفه من الفلسفة، للاطلاع علىٰ بعض المراجع، انظر:

Daiber, Hans: Bibliography of Islamic Philosophy, Leiden 1999, vol. 1 and vol. 2, s. v. «Ghazzālī».

بكل وضوح، لم يكن الغزالي أول من نقد الفلسفة بصورة تفصيلية، فقد كتب الأشعري=



وقد حاول تاج الدين الشهرستاني (ت ٥٤٨/ ١١٥٣)، وهو عالم معاصر للغزالي، لم يذكره في انتقاده[١]، إظهار عدم اتساق الأفكار الطبيعية الرئيسية لابن سينا في العديد من كتاباته، مثل كتاب «الملل والنحل»، الذي يعد موسوعة استقصائية لمختلف الأديان والفلسفات، والفرق الإسلامية، وكتاب «نهاية الإقدام في علم الكلام»، الذي يعد كتابًا في مقارنة الأديان، ورسائل أخرىٰ مخصصة بشكل حصري لنقد ابن سينا[٢].

وبعد عدة عقود، ظهر فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦/ ١٢٠٩)، الذي اعتبر

= (ت ٢٦٠/ ٨٧٣-٨٧٤/ ٣٢٤-٩٣٥-٩٣٦)، علىٰ سبيل المثال، كتابًا بعنوان «الرد علىٰ الفلاسفة»، رد فيه علىٰ بعض الآراء التي قد تعارض قدرة الله علىٰ إبداع الخلق، ولكن للأسف لم يصلنا هذا الكتاب، انظر:

McCarthy, Richard Joseph: The Theology of al-Ashʿarī. The Arabic Texts of al-Ashʿarī's Kitāb al-Lumaʿ and Risālat Istiḥsān al-khawḍ fī ʿilm al-kalām; with briefly annotated translations, and appendices containing material pertinent to the study of al Ashʿarī, Beirut 1953, p. 225, n. 70).

(١) انظر:

Al-Shahrastānī, Muḥammad: Struggling with the Philosopher. A Refutation of Avicenna's Metaphysics; A new Arabic edition and English translation of Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm b. Aḥmad al-Shahrastānī's Kitāb al-Muṣāraʿa by Wilferd Madelung and Toby Mayer, London and New York 2001, pp. 8–9.

(٢) الرسالة الأكثر شهرة بين هذه الرسائل في الوقت الحاضر هي «كتاب المصارعة» (انظر *al-Shahrastānī, Struggling with the Philosopher*). فيما يخص المراجع للأعمال الأخرىٰ ونقده لابن سينا، انظر:

Monnot, Guy: al-Shahrastānī, in: EI2, vol. 9 (1997), pp. 214–216; Daiber, Bibliography of Islamic Philosophy, vol. 1 and vol. 2, s. v. Shahrastānī; and Steigerwald, Diane: La pensée philosophique et théologique de Shahrastānī (m. 548/1153), Laval 1997.

الغزالي والشهرستاني عالمين متوسطي المستوىٰ[١]، وانتقد انتقادًا شاملاً - بناء علىٰ حجج عقلانية محضة - العديد من المبادئ الطبيعية والمادية للمتكلمين والفلاسفة السابقين (لا سيما ابن سينا) في العديد من أعماله.

وقد ضمّن هذا تفسيره وتلخيصه لكتاب «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا، علىٰ سبيل المثال، وكذلك كتابه الفلسفي والعقدي الرئيس «المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات»[٢].

وقد تأثر هؤلاء العلماء الثلاثة تأثرًا واضحًا بما انتقدوه، عن طريق تبني - بوعي أو دون وعي - المفاهيم الفلسفية أو استخدام حجج خصومهم في سياق دحضها.

وقد انتقد الشهرستاني والرازي، علىٰ وجه الخصوص، بأن مبادئهما قد تأثرت بالفلسفة، بل وصل الأمر أن صارت حياة الرازي مهددة بصورة واضحة نتيجة لذلك[٣].

---

(١) انظر: *Kraus, Paul: Les «Controverses» de Fakhr al-Dīn Rāzī, in: Bulletin de l'Institut d'Égypte 19 (1937), pp. 187–214, here 204–212.*

(٢) في نهاية رسالة «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»، ومعه بحث في الصوفية والفرق الإسلامية لمصطفىٰ بك عبد الرازق، تحقيق علي سامي النشار، القاهرة ١٣٥٦/ ١٩٣٨، ص ٩١-٩٢، ويعدد فخر الدين الرازي تسعة كتب يرىٰ أنها تدحض آراء الفلاسفة، ويبدو أن بعضها لم يصل إلينا. ولا تحظىٰ هذه الأعمال وغيرها بذات القدر من الدراسات التي تحظىٰ بها أعمال الغزالي والشهرستاني؛ انظر:
Arnaldez, Roger: L'oeuvre de Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Commentateur du Coran et philosophe, in: Cahiers de Civilisation Médiévale Xe-XIIe siècles 3 (1960), pp. 307–323; Anawati, George C.: Fakhr al-Dīn al-Rāzī, in: EI2, vol. 2 (1991), pp. 751–755; Gutas, The Heritage of Avicenna, p. 89.

(٣) انظر: *al-Shahrastānī, Struggling with the Philosopher, pp. 2*؛ والرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص.١٨٩.

ولم يكن من اليسير نفي هذه التهمة في حالتيهما، حيث إنهما - بخلاف الغزالي - لم يتهما الفلاسفة بالكفر، وفي حين تبنىٰ الشهرستاني بعض أفكار الإسماعيلية في بعض كتاباته[١]، اعتنق الرازي العديد من أفكار ابن سينا وفلاسفة آخرين وطورها[٢].

وفي واقع الأمر، عبر كلاهما عن العديد من أفكارهما بمصطلحات فلسفية. وقد نُظر إلىٰ الغزالي بريبة في الأوساط التقليدية، ولم يكن ابن تيمية آخر من قال بهذا[٣]، وما من شك أن الغزالي ظل متأثرًا بالفلسفة حتىٰ بعد أن تحرر من وهم أنها تقود للحقيقة.

وإلىٰ جانب هذه الانتقادات والمناقشات العقلية القوية للفلسفة[٤]، كان ثمة انتقادات ومعارضات قوية ومطولة قائمة علىٰ أسس الكتاب والسنة.

وقد كان أكثرها نجاحًا الانتقادات التي وجهها أحد معاصري الرازي، وهو شهاب الدين أبو حفص عمر السهروردي (ت ٦٣٢/ ١٢٣٤)، الذي

---

(١) *Al-Shahrastānī, Struggling with the Philosopher, pp. 1–16 et passim.*

(٢) *Arnaldez, L'oeuvre de Fakhr al-Dīn al-Rāzī, pp. 316–318; Kraus, Les «Controverses», pp. 190, 203–205.*

(٣) للاطلاع علىٰ نقد ابن تيمية للغزالي، انظر ابن تيمية، «درء تعارض العقل»، المجلد الحادي عشر، نفس النسخة، «الغزالي». انظر أيضًا القسم ٨ من هذا البحث.

(٤) ربما كانت هذه الفترة لا تزال تشهد وجود بعض كتب الردود الصغيرة وقليلة التأثير وشبه العقلانية، مثل «الرد علىٰ الفلاسفة» لزكريا القزويني (ت ٦٠٠/ ١٢٠٣-٦٨٢/ ١٢٨٣) (وهو فصل من كتابه «مفيد العلوم ومبيد الهموم»، تحقيق محمد عبد القادر عطا، بيروت، د.ت: حوالي ١٩٨٥، ص ٨٦-٨٧؛ وغالبًا ما ينسب هذا الكتاب إلىٰ جمال الدين أبو بكر الخوارزمي).

يطلق عليه مؤسس الطريقة السهروردية الأخوية الصوفية.

وتظهر كتبه «أدلة العيان» و«كشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية» (أو «رشف النصائح الإيمانية وكشف الفضائح اليونانية») استخدامه لحجج الطائفة الإسماعيلية وكذلك القرآن والسنة[١]، وهي الحجج التي اعتمد عليها حكام الدولة العباسية لاضطهاد المشتغلين بالفلسفة[٢].

وقد تُرجم كتاب «كشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية» إلىٰ الفارسية في عهد مظفر شاه شجاع (ت ٧٨٦/ ١٣٨٤) وأسرته، الذين كانوا خصومًا واضحين لجميع أنواع الكتابات العقلية[٣].

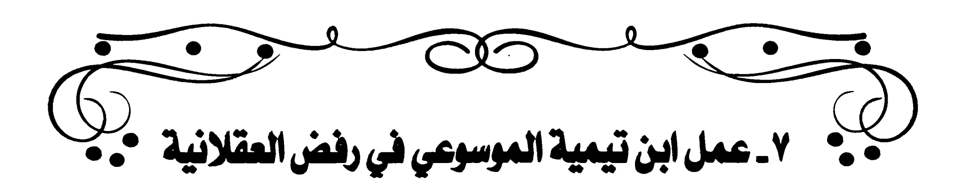


---

(١) انظر: *Hartmann, Angelika: Ismāʿīlitische Theologie bei sunnitischen ʿulamāʾ des Mittelalters?, in: Ludwig Hagemann and Ernst Pulsfort (eds.): «Ihr alle aber seid Brüder». Festschrift für A. Th. Khoury zum 60. Geburtstag, Würzburg and Altenberge 1990, pp. 190–206, here 201–203; Hartmann, Angelika: al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ ʿUmar, in: EI2, vol. 9 (1997), pp. 780–781.*

(٢) *Hartmann, an-Nāṣir li-dīn Allāh, pp. 34–36, 250–260.*

(٣) كان المترجم فقيهًا معروفًا في زمانه، هو معين الدين يزدي (ت ٧٨٩/ ١٣٨٧). تصرف بحرية في عملية الترجمة، أدمج آراءه في النص الأصلي، وحذف العديد من الفقرات. ولا يبدو أنه في رفضه للفلسفة وكل من يشتغل بها أقل حماسة من السهروردي. انظر: *(Hartmann, Angelika: Eine orthodoxe Polemik gegen Philosophen und Freidenker – eine zeitgenössische Schrift gegen Ḥāfiẓ? – Muʿīn ud-Dīn Yazdī und sein «Tarǧama-yi rašf an-naṣāʾiḥ», in: Der Islam 56 (1979), pp. 274–293; idem, al-Suhrawardī, p. 781; idem: Muʿīn al-Dīn Yazdī, in: EI2, vol. 7 (1993), pp. 480–481).*



٧- عمل ابن تيمية الموسوعي في رفض العقلانية

في سياق رفضه القاطع للعقلانية، يأخذ ابن تيمية في الاعتبار انتقادات الغزالي، والشهرستاني، والرازي للفلسفة، ورغم هذا ينتقد أسلافه انتقادًا حادًّا لتقديمهم العقل في حالات التعارض مع النقل، قائلًا: إنهم بذلك قد حادوا عن الطريق الحق القويم[١].

ومن المرجّح أن ردوده القوية والحادة على المدارس والأشخاص الذين يتبنون هذا الرأي كان قد كتبها خلال الفترة ما بين (٧١٣/ ١٣١٣-١٣١٤ و٧١٧/ ١٣١٧-١٣١٨)[٢]؛ أي: بعد بضعة أعوام من بدء ابن تيمية في تأليف «الرد على المنطقيين».

ويعرف هذا العمل بعدة أسماء، حيث يشير إليه ابن تيمية نفسه في كثير من الأحيان بعنوان: «درء تعارض العقل والنقل»، بَيْدَ أن أسماء أخرى للكتاب، مثل «بيان موافقة العقل الصريح للنقل الصحيح»، تعبر تعبيرًا أكثر دقة عن مقصود ابن تيمية إثبات اتساق «العقل الصريح» مع ما صح من النقل[٣].

---

(١) ابن تيمية، «درء تعارض العقل»، المجلد الأول، ص ٥-٦؛ المجلد التاسع، ص ٦٦-٦٨ (انظر، على سبيل المثال، المجلد الحادي عشر، «فهرس الأعلام»). ابن تيمية على دراية تامة بالمراحل المختلفة التي مر بها الغزالي في رحلته للبحث عن الحقيقة، ولكنه رفضها بالجملة («درء تعارض العقل»، المجلد الأول، ص ١٦٢-١٦٣). للتعرف على الحجج التي استعارها ابن تيمية من العلماء المتقدمين، انظر الأجزاء التالية.

(٢) ابن تيمية، «درء تعارض العقل»، المجلد الأول، المقدمة، ص ٩.

(٣) «درء تعارض العقل»، المقدمة، ص ٦. كما توجد عناوين أخرى مثل «الجامع بين=

ولم تصل إلينا نسخة كاملة من «درء تعارض العقل والنقل». بل توجد أجزاء كبيرة أو صغيرة منه محفوظة في أقل من عشر مخطوطات؛ وقد أعاد محمد رشاد سالم بناء العمل من جديد بكامله عن طريق الجمع بين هذه الأجزاء. تحمل أربع من هذه المخطوطات فقط تاريخًا؛ أقدمها يرجع إلىٰ عام ٧٣٧-٧٣٨/ ١٣٣٦-١٣٣٨[١]، وترجع إحداها إما إلىٰ أوائل القرن السابع عشر، أو أواخر القرن التاسع عشر[٢]، واثنتان يرجع تاريخهما إلىٰ الفترة من

= المعقول والمنقول»، وأسماء أخرىٰ باختلافات بسيطة. (ابن تيمية، «درء تعارض العقل»، المجلد الأول، المقدمة، ص ٥-٧). في كتاب بعنوان «بين موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»، نشر الثلث الأول منه بالفعل- اعتمادًا علىٰ مخطوطة واحدة فقط، وبإجراء العديد من التعديلات علىٰ يد المحررين- في القاهرة ١٣٢١-١٣٢٢/ ١٩٠٣-١٩٠٥ علىٰ هامش كتاب «منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية» (لم يُذكر أصل مخطوطة «بين موافقة صريح المعقول»، وتم التأسف لعدم وجود نسخ أخرىٰ، انظر: «درء تعارض العقل»، ص ٦٩)؛ ثمة العديد من الطبعات لهذه النسخة (لنسخةٍ مطابقة لأرقام الصفحات، انظر *Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy, p. 240)* في نسخة ثانية من «منهاج السنة» نُشرت في القاهرة ١٣٧٠/ ١٩٥٠-١٩٥١ (إعادة طبع: بيروت ١٩٨٥)، حقق محمد محيي الدين عبد الحميد، ومحمد حامد الفقي مخطوطة من «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول» من المدينة وهي مفقودة الآن (ابن تيمية، «درء تعارض العقل»، المقدمة، ص ٦٩-٧٠). وفي عام ١٩٨٧، نشر عبد اللطيف عبد الرحمن «درء تعارض العقل والنقل» أو «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول» في خمسة مجلدات دون أية إشارة سواء للمخطوطة التي اعتمد عليها، أو إلىٰ نسخة سالم؛ وكانت التعليقات محصورة في تخريج الأحاديث والترجمة للشخصيات، كما لم يتضمن الكتاب ملاحق؛ ولذلك لم أُحِل إليها. وفي واقع الأمر، فإن موافقة العقل الصريح للنقل الصحيح مسألة يلتزم بها ابن تيمية ويناقشها في العديد من كتاباته، انظر *(Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy, p. 7, no.7)*.

(١) ابن تيمية، «درء تعارض العقل»، المجلد الأول، ص ٤٨-٥٥.

(٢) المرجع السابق، ، ص ٤٥.

أواخر القرن التاسع عشر إلىٰ أوائل القرن العشرين[١].

ينقسم هذا العمل إلىٰ ٤٤ حجة، تدور جميعها علىٰ الفكرة الرئيسة للكتاب؛ وهي دحض تقديم العقل علىٰ النقل في حال التعارض. وقد لخصها بنيامين إبراهاموف، وسنذكر أبرز النقاط في هذا الشأن فقط.

يناقش ابن تيمية فرضية أن العقل أساس النقل، أو أساس العلم بصحته؛ مشيرًا إلىٰ عدد الاعتراضات اللامحدود علىٰ العقائد التي تقوم علىٰ ما يطلق عليه براهين عقلية، ويرىٰ أن العديد من الروايات الثابتة تشكل المعرفة الضرورية، ويصف استخدام خصومه للغة العربية بالاستخدام غير المناسب، ويفرق في القرآن والسنة بين الأدلة السمعية والعقلية[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٣-٣٧.

(٢) انظر: *Abrahamov, Binyamin: Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition, in: The Muslim World 82 (1992), pp. 256 -272. Nicholas Heer directly confronted Ibn Taymiyya's arguments with those of kalām theologians: The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture. Ibn Taymiyyah and the Mutakallimun, in: Mustansir Mir (ed.): Literary Heritage of Classical Islam. Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy, Princeton 1993, pp. 181–195.*

ترجم يحيىٰ ميشو الحجة الرابعة من ٤٤ حجة وعلق عليها *(Michot, Vanités intellectuelles, pp. 597–617).*

وقد أورد بعضها بصورة منظمة العالم المغربي محمد يتيم (ولد عام ١٩٥٦) (يتيم، محمد: «ابن تيمية ومسألة العقل والنقل» في: الفرقان ٣ (١٤٠٧/ ١٩٨٧) ص ١٦- ٢٤) وقد نُشرت دراسة مؤخرًا عن «تفريق ابن تيمية بين المعقول والمنقول في القرآن والسنة» أجراها ستيت أوزرفارلي *Sait Özervarli: The Qur'ānic Rational Theology of Ibn Taymiyya and His Criticism of the Mutakallimūn, in: Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (eds.): Ibn Taymiyya and His Times, Karachi 2010;*

أنا في غاية الامتنان ليوسف رابوبورت؛ لأنه وفر لي نسخة من المقال، وهو لا يزال في=

وكما سيتضح، يهدف ابن تيمية في نهاية المطاف إلىٰ بيان أن «العقل الصريح» لا يمكن أن يناقض «النقل الصحيح»، وَمِنْ ثَمَّ ينتقد استخدام خصومه للعقل وفهمهم له.

ويكون ظهور فكرته الرئيسية دومًا بداية هجوم طويل وعنيف علىٰ آراء الفلاسفة والمتكلمين في الطبيعيات، ومن هنا تظهر خبرته العلمية الهائلة ليس فقط بانتقادات أسلافه من المتكلمين للفلسفة، بل باطلاعه علىٰ أعمال أبرز فلاسفة المسلمين، مثل: الفارابي، وابن سينا، وابن رشد[١].

وقد قادته هذه المعرفة إلىٰ القول بأن كتاباتهم تخلو من أية هداية أو تهذيب للروح، وأنها لا فائدة ترجىٰ منها سوىٰ إيراد الحجج التي تبطل بعضها

= مرحلة الطباعة.

(١) انظر: *Laoust, Essai sur les doctrines sociales et politiques, pp. 84–86; Hallaq, Ibn Taymiyya, p. xlv;*

انظر أيضًا: «درء تعارض العقل»، المجلد الحادي عشر، «فهرس الأعلام» و«فهرس أسماء الكتب»، نفس النسخة، وانظر إلىٰ الأقسام ١٠ و١١/ ١ من هذا البحث. من وجهة نظر يحيىٰ ميشو، يمكن اعتبار ابن تيمية «أهم قارئ للفلاسفة بعد فخر الدين الرازي في العالم السني». *(Michot, Vanités intellectuelles, p. 599)*. وفي واقع الأمر، تُظهر حقيقة اقتباس ابن تيمية من المصادر الأصلية بكثرة رغبته في الاعتماد علىٰ المصادر الأولىٰ، وليس علىٰ مصادر ثانوية. بالإضافة إلىٰ ذلك، يبدو أن هذا يعارض وجهة النظر التي تقول: إن أعمال هؤلاء الفلاسفة لم تكن قيد الدراسة منذ بداية القرن الثاني عشر، علىٰ الرغم من أن هذا الرأي قد يصدق علىٰ بعض العصور وفي بعض الأماكن *(Griffel, Apostasie, p. 353)*. ورغم هذا، ثمة حاجة إلىٰ إعادة ترتيب مكتبة ابن تيمية، من أجل القدرة علىٰ الحكم علىٰ درجة اعتماده علىٰ الأعمال الأصلية، وليس علىٰ اقتباسات منها وردت في أعمال لاحقة.

بعضًا[١].

وهذا هو الواقع بالفعل؛ حيث يستخدم ابن تيمية كثيرًا حجة أحد العقلانيين ضد الآخر، التي نادرًا ما تخفق بدورها في إبطال الحجة المعاكسة[٢].

وعلاوة علىٰ ذلك، فقد أوضح أن هذه الأعمال أفادته في بعض الأحيان كمصدر لتاريخ مدارس فكرية أو نظريات معينة، وكانت - بلا شك - معينًا في هذا الجانب[٣].

وقد فكك معظم النظريات التي أوردوها بشأن الله ورسله وعالم الغيب التي كانت شائعة في عصره، وكان في الغالب يواجههم بآرائه الخاصة.

وعلىٰ الرغم من أن أسلوبه كان جدليًّا للغاية في بعض الأحيان، تميزت أسئلته وانتقاداته بالعمق وقوة الصلة بالمسألة محل النقاش. ووفقًا لرؤيته أن استخدامهم للمنطق هو السبب الرئيس في اعتقادهم الفاسد، فكثيرًا ما ينتقد في «درء تعارض العقل والنقل»، طرقهم للوصول إلىٰ الحدود والاستنتاجات.

وهكذا يكون هذا الكتاب مكملًا لكتابه «الرد علىٰ المنطقيين»، الذي

---

(١) ابن تيمية، «درء تعارض العقل»، المجلد التاسع، ص ٦٧.

(٢) في العديد من المرات، علىٰ سبيل المثال، يتفق ابن تيمية مع نقد ابن رشد لأفكار ابن سينا («درء تعارض العقل»، المجلد السادس، ص ٢٤٥؛ والمجلد الثامن، ص ١٧٤-١٧٥، ١٨١؛ والمجلد التاسع، ص ١١٦ وما بعدها). انظر أيضًا: الطبلاوي، ومحمود سعد: «موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد في العقيدة وفي علم الكلام والفلسفة»، القاهرة ١٤٠٩/ ١٩٨٩؛ الصغير، «مواقف»، ص ١٦٩-١٧٢، ١٧٥-١٨٠؛ وميشو،
Michot, A Mamlūk Theologian's Commentary, pp. 170–172.

(٣) انظر، علىٰ سبيل المثال: ابن تيمية، «درء تعارض العقل»، المجلد السادس، ص ٢١٢، ٢٤٥؛ والمجلد الثامن، ص ١٧٤، ١٩٨.

ينتقد فيه العديد من نظريات الطبيعيات وأسسها المنطقية.

☐ وفي حقيقة الأمر، نجد أن انتقاداته في كلا الكتابين يكمل كل منهما الآخر، وهما جديران بأن يُتناولا في دراسة مقارنة شاملة، إلا أن بذرة العمل في هذه المهمة الضخمة لم توضع بعد. ولم يتناول الباحثون في عمل ابن تيمية الموسوعي «درء تعارض العقل والنقل» حتىٰ الآن سوىٰ موضوعات قليلة من الموضوعات الكثيرة التي تناولها(١)، وهذا ينطبق علىٰ هذه الدراسة أيضًا.

---

(١) تناول نورشوليش مجيد رفض ابن تيمية للفلسفة بشكل عام في *(Ibn Taymiyya on Kalām and Falsafa)* وتناول هذا الموضوع أيضًا توماس ميشيل في *(Ibn Taymiyya's Critique of Falsafa, in: Hamdard Islamicus 6 (1983), pp. 3–14)*. كما نوقشت انتقاداته لموضوعات طبيعية وعقدية محددة والحجج ذات الصلة بها في (محمد خليل هراس، «باعث النهضة الإسلامية»؛ والصغير، «مواقف رشدية لتقي الدين بن تيمية» من فلسفة ابن رشد؛

Michot, A Mamlūk Theologian's Commentary, pp. 149–203; Michot, Jean R.: Ibn Taymiyya. Lettre à Abû l-Fidâʾ; traduction de l'arabe, présentation, notes et lexique, Louvain-La-Neuve 1994; Çağrıcı, Mustafa: İbn Teymiyye'nin bakışıyla Gazzâlî-Ibn Rüşd tartışması, in: İslam Tetkikleri Dergisi (Review of Islamic Studies) 9 (1995), pp. 77–126; Özervarlı, İbn Teymiyye, pp. 405–413; Marcotte, Roxanne D.: Ibn Taymiyya et sa critique des produits de la faculté d'estimation (Wahmiyyāt) dans le Darʾ taʿāruḍ al-ʿaql wa al-naql, in: Luqmān 18 (2002), pp. 43–58,

أتوجه بجزيل الشكر لجون هوفر لتعريفي بهذه الدراسة؛

von Kügelgen, Dialogpartner im Widerspruch, pp. 455–481; Özervarli, The Qurʾānic Rational Theology of Ibn Taymiyya.

انظر أيضًا الحاشية السفلية رقم ٤ صفحة ٣٢.



٨ـ مدى قبول إنكار ابن تيمية لمذهب العقلانية

اعتُبر كتاب «درء تعارض العقل والنقل» أحد المصنفات الرئيسة في دائرة علماء الحنابلة، وكثيرًا ما كان العلماء يحيلون إليه، ولكن نطاق تأثيره الفعلي لا يزال مبهمًا[(١)]؛ فابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م)، علىٰ سبيل المثال، قد أعاد إنتاج العديد من الحجج المنطقية لابن تيمية في مؤلفاته، وليس أقلها انتقادات ابن تيمية للقول بتقديم القياس علىٰ النص في كتابه «الصواعق المرسلة»، حيث نظمها بطريقته الخاصة وأضاف إليها براهين من عنده[(٢)]. وقد ضمّن محمد بن الموصلي (ت ٧٧٤ / ١٣٧٢-١٣٧٣) بعضًا منها في

(١) ابن تيمية، «درء تعارض العقل»، المجلد الأول، ص ٤-٦؛ ابن مري، شهاب الدين: أثارة من التاريخ، في: المنار ١٠ (١٣٢٥/ ١٩٠٧)، ص ٦١٦-٦٢١ (وخاصة ص ٦١٧؛ انظر أدناه، رقم ١١٨).

(٢) ابن قيم الجوزية، «الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة»، تحقيق علي ابن محمد الدخيل الله، الرياض ١٤٠٨/ ١٩٨٧ - ١٩٨٨، المجلدان الثالث والرابع، ص ٧٩٦- ١٥٣٨. إنني ممتن لليفانت هولتزمان علىٰ لفت انتباهي إلىٰ إشارة ابن قيم الجوزية في هذا العمل إلىٰ ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل»، وتزويدي بنسخة من الصفحات ذات الصلة في مختصر محمد الموصلي (انظر الملاحظة التالية). وقد أشارت مؤخرًا إلىٰ أن ابن قيم الجوزية أدرج مناقشة ابن تيمية المطولة للحديث المتعلق بالفطرة («درء تعارض العقل والنقل»، المجلد الثامن، ص ٣٦٥- ٤٦٨) في كتابه «شفاء العليل»، انظر:

Holtzman, Livnat: Human Choice and the Fiṭra Tradition. Some Remarks on the Later Ḥanbalī Use of Ḥadīth in Theo- logical Treatises, in: Yossef Rapoport and Ahmed Shahab (eds.): Ibn Taymiyya and His Times, Karachi 2010, pp. 163–188.

«مختصر الصواعق المرسلة»[١]. وإذا بحثنا خارج نطاق طبقات الحنابلة، فلا نجد شيئًا يذكر بشأن تأثير «درء تعارض العقل والنقل»، فقد اختصره الفقيه الشافعي محمد بن عبد الله بن أحمد الهكاري السلطي (ت ٧٨٦/ ١٣٨٤) في مجلدين في عام ٧٧٣/ ١٣٧١ اعتمادًا علىٰ ست مخطوطات[٢]، والتي قال: إنها كانت إلىٰ - حد ما - مخطوطات أصلية[٣].

---

(١) ابن الموصلي، محمد: «مختصر الصواعق المرسلة علي الجهمية والمعطلة» لابن قيم الجوزية، تحقيق: الحسن بن عبد الرحمن العلوي، الرياض ١٤٢٥/ ٢٠٠٤، المجلد الأول، ص ٢٤٦- ٣٦، والمجلد الثاني، ص ٣٦٥- ٥٤٤، (يمكن الوصول إلىٰ نسخة منه بصيغة بي دي إف علىٰ الرابط: http://www.archive.org/details/ muktsr_swaik_mursla. تاريخ آخر وصول إليها: ٤ أبريل ٢٠٠٨). ولم نتمكن من الحصول سوىٰ علىٰ النصف الأول فقط من «الصواعق المرسلة» لابن قيم الجوزية، ويستحق مختصر الموصلي دراسة شاملة. وقد حُقق ودُرس أحد جوانب هذا الكتاب، وتحديدًا مناقشة ابن قيم الجوزية لمسألة فناء النار؛ درسها مؤخرًا جون هوفر، انظر: *Jon Hoover: Islamic Universalism. Ibn Qayyim al-Jawziyya's Salafī Deliberations on the Duration of Hell-Fire, in: The Muslim World 1 (2009), pp. 181–201.*

(٢) يشير محمد رشاد سالم إلىٰ «مختصر الهكاري» في مقدمته لكتاب «درء تعارض العقل»، المجلد الأول، ص ٦٠- ٦٤، ويستخدمه في المقارنة، ومن المعروف أن هناك نسخة واحدة فقط من ذلك الكتاب، ويقول الهكاري: إنه عمد إلىٰ تخليصه، ليس بسبب «العديد من الاقتباسات الغريبة» من «كتب غريبة» فقط، ولكن أيضًا للحفاظ علىٰ مقصود ابن تيمية بشكل كامل (ابن تيمية، «درء تعارض»، المجلد الأول، ص ٦٢).

(٣) طبقًا لرسالة من العالم الحنبلي شهاب الدين بن مري البعلبكي - أحد تلاميذ ابن تيمية - وجهها إلىٰ أقرانه من تلاميذ ابن تيمية قائلاً بأن المخطوطة الأصلية: «سرعان ما تضررت بشكل كبير،» وقال أيضًا: إن النسخة الكاملة منه - والتي كانت بحوزته- قد تفرقت، واستحثهم علىٰ تجميع الأجزاء التي يملكونها جميعًا. ويشير ابن مري إلىٰ كتاب «الرد علىٰ عقيدة الفلاسفة». وبفضل كاترينا بوري تمكنت من الوصول إلىٰ=

❑ ويثير هذا الأمر سؤالاً بشأن ما إذا كان «مختصر الهكاري» قد أسهم في انتشار ذلك العمل أم لا؟ فقد أدىٰ إلىٰ ذلك، علىٰ الأقل، مناقشة بعض محتوياته علىٰ ما يبدو.

كما اتهم الفقيه والخطيب الشافعي المعروف تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب السبكي (ت ٧٧١/ ١٣٧٠) - علىٰ سبيل المثال - ابن تيمية وآخرين اتهامًا واضحًا بأنهم شنعوا علىٰ الغزالي والرازي دون مبرر، وهذا رغم أن السبكي لم يكن بحالٍ نصيرًا للعقلانية اليونانية، بل غاية الأمر أنه سمح فقط بتدريس المنطق والفلسفة من أجل العمل علىٰ دحضهما، وحتىٰ في هذه الحالة، اقتصر الأمر علىٰ من لديهم علم راسخ بالقرآن والسنة والفقه(١).

= أصل تلك الرسالة التي لم أكن أعرفها إلا من طبعة رشيد رضا لها في «مجلة المنار» ١٠ (١٣٢٥/ ١٩٠٧)، ص ٦١٦-٦٢١ تحت عنوان «أثارة من التاريخ»، وهنا في ص ٦١٧. لقد غمرتني بعطفها لدرجة أنها أعطتني نسخة من دراستها المزمع نشرها حول طرق وعقبات جمع أعمال ابن تيمية بعد وفاته، والتي تقدم فيها نفس تلك الفقرة كمثال استدلالي. وطبقًا لافتراضها الذي أكدته في بحثها، فقد كتبت تلك الرسالة في الفترة ما بين ٧٢٨ و٧٣١ (١٣٢٧ -١٣٣١)؛ ونشرها محمد عزير شمس، وعلي بن محمد العمران (الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية، مكة ١٤٢٠/ ١٩٩٩، ص. ٩٧-١٠٤، انظر كاترينا بوري:

Bori, Caterina: The Collection and Edition of Ibn Taymiyya's Works. Concerns of a Disciple, in: The Mamlūk Studies Review 13 (2009), pp. 1–21.

وإنني أتوجه بالشكر لكاترينا بوري علىٰ تزويدي بهذا المقال الذي لا يزال قيد الطباعة.

(١) السبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب: كتاب «معيد النعم ومبيد النقم»، تحقيق ديفيد موهرمن، لندن، ١٩٦٨ ص ١١٠ - ١١٢؛ ولم يذكر اسم ابن تيمية صراحة، لكنه يشير إليه علىٰ الأرجح. راجع النشار، «مناهج البحث»، ص ٢٢٥؛ وقد كان والد تاج الدين - تقي الدين السبكي - عدوًّا صريحًا لابن تيمية، وكتب عدة رسائل ضد المبادئ=

❑ وقد أدت حقيقة أن ابن تيمية لم يرفض الفلسفة فحسب، بل إنه رفض المنطق أيضًا، وانتهىٰ به الأمر إلىٰ رفض علم الكلام عند «المتأخرين»، بل وبعض المدارس الفقهية كذلك، ربما يكون رفضه لهذا كله قد نأي بحججه عن أن تكون مرجعًا في هذا الشأن.

فإننا نجد أن الفلسفة التي تُعنىٰ باتباع تعاليم أفلاطون وأرسطو وشارحيهم من علماء اليونان، ومَنْ دار في فَلَكِهم من المسلمين، وما تبع ذلك من القول بالتفكير في الإنسان والإله والكون بمنأى عن الوحي، قد قوبلت برفض علىٰ نطاق واسع وهذ يتضح إذا نظرنا لحالة الغزالي وأحيانًا للرازي والسهروردي(١).

ومِنْ ثَمَّ، فقد كانت حجج الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» -في النصف الثاني من القرن الخامس عشر- هي التي أمر محمد الثاني أن يعتمد عيلها في مواجهة حجج الفلاسفة(٢).

= الفقهية والعقدية لابن تيمية وأتباعه، انظر:
Bori, Ibn Taymiyya, pp. 155–169; al-Subkī, Tāj al-Dīn Abū Naṣr ʿAbd al-Wahhāb: Tâj Eddîn Es-Subkî's Muʿîd en-niʿam wa mubîd en-niqam. Über die moralischen Pflichten der verschiedenen islamischen Bevölkerungsklassen, mit Kürzungen aus dem Arabischen übersetzt von Oskar Rescher, in: idem: Gesammelte Schriften, sect. II, vol. 2, Osnabrück 1980 (reprint, Constantinople 1925), pp. 71–74.

(١) انظر: *Hartmann, Angelika: Bemerkungen zu Handschriften ʿUmar as-Suhrawardīs, echten und vermeintlichen Autographen, in: Der Islam 60 (1983), 112–142, here p. 117; idem, Hartmann, al Nāṣir li-dīn Allāh, p. 36; see also above, n. 95.*

(٢) حاجي خليفة (كاتب جلبي): «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون»، تحقيق.=

كما أن هذا الكتاب ذاته، «تهافت الفلاسفة»، هو الذي وصفه حاجي خليفة، المؤرخ وصاحب الفهارس المعروف، الذي كان أحد عُمّال الدولة العثمانية (كاتب جلبي، ت ١٠٦٧/ ١٦٥٧)، بأنه كتاب لا بد لكل أحد أن يقرأه[١].

وفي المقابل نرىٰ أنه يصف كتاب «درء التعارض» بقوله: «مجلدات» الشيخ ابن تيمية، وفقط[٢]، إضافة إلىٰ العلماء البارزين في القرن الثامن عشر، مثل محمد الساجقلي (ساجقلي زاده، ت حوالي ١١٤٥/ ١٧٣٣)[٣] ومرتضىٰ الزبيدي (ت ١٢٠٥/ ١٧٩١)[٤]، كانوا يستشهدون بالغزالي عند

= شرف الدين يالتقايا، ورفعت بليكة الكليسي، المجلد الأول، إسطنبول ١٩٤١، ص ٥١٣؛ طاشْكُبْري زادة: «الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية»، تحقيق أحمد صبحي فرات، اسطنبول، ١٩٨٥، ص ٩٨-٩٩؛ انظر أيضًا: *Türker, Mubahat: Üç Tehāfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Ankara 1956, pp. 56–61.*

(١) حاجي خليفة، «كشف الظنون»، المجلد الأول، ص ٥١٢؛ شرحه لكتاب الغزالي طويل إذا ما قورن بالحجم المعتاد لملخصاته في «كشف الظنون».

(٢) المرجع نفسه، المجلد الأول، ص ٧٣٠.

(٣) انظر: *Reichmuth, Stefan: Bildungskanon und Bildungsreform aus der Sicht eines islamischen Gelehrten der anatolischen Provinz: Muḥammad al-Sājaqlī (Saçaqlı-zāde, gest. um 1145/1733) und sein Tartīb al-ʿulūm, in: Rüdiger Arnzen and Jörn Thielmann (eds.): Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science Dedicated to Gerhard Endress on His Sixty-fifth Birthday, Leuven 2004, pp. 498–500, 511–516.*

(٤) الزبيدي، مرتضىٰ: كتاب «إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين» (وبهامشه كتاب «الإملاء عن إشكالات الإحياء») بيروت، د. ت: (بعد ١٩٧٠؛ طبع=

نقدهم للفلسفة.

□ومع ذلك، يظل تاريخ ردود ابن تيمية علىٰ حجج العقلانيين بحاجة للمزيد من الدراسات.

أما المدافعون عن الإسلام في القرن العشرين فيعدون ابن تيمية «فيلسوفًا»، لا سيما بالنظر إلىٰ كتابيه: «الرد علىٰ المنطقيين» و«درء تعارض العقل والنقل»[1]، وهكذا، لم يعد يُنظر إلىٰ «الفلسفة» علىٰ أنها اعتبار الفكر اليوناني هو الحقيقة المطلقة[2]، ويرىٰ السيد سليمان الندوي (ت ١٩٥٣) أن ابن تيمية كان له السبق علىٰ ديفيد هيوم (ت ١٧٧٦) وجون ستيوارت مل (ت ١٨٧٣)[3]، كما يثني عليه الباحث المغربي محمد يتيم (ولد ١٩٥٦) باعتباره

= مصر ١٣١١/ ١٨٩٤)، المجلد الأول، ص ١٧٠ - ١٨٥؛ انظر القسم ٥ من هذا البحث أيضًا.

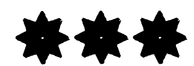
(١) تجدر الإشارة إلىٰ أن الموقع الإلكتروني *www.muslimphilosophy.com* (تاريخ آخر وصول إليه في ١١ يناير ٢٠٠٧) قد أدرج ابن تيمية كشخصية بارزة بين شخصيات مثل «الغزالي، وابن سينا، وابن رشد، والكندي، والفارابي، ومحمد إقبال»؛ ويستضيف الموقع الإلكتروني كذلك المجلة الإلكترونية للفلسفة الإسلامية علىٰ شبكة الإنترنت.

(٢) يقول علي الوردي بذلك صراحة في محاضراته عن ابن خلدون، «مقدمة لدراسة المنطق الإجتماعي». «منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته»؛ محاضرات، القاهرة ١٩٦٢، ص ٢٢٢-٢٢٣. وفقًا لتعريف الفلسفة بأنها تشمل: «كل محاولة عقلانية لتفسير الكون ومكان الإنسان فيه»، فإنه يعُد ابن تيمية أحد «الشخصيات الفلسفية العظيمة في الإسلام» (نفس المرجع، ص ٥٧، ٢٢٨).

(٣) ابن تيمية، «الرد»، المقدمة، ص: فاء، وقاف، ونص علىٰ مثله في مقال باللغة الإنجليزية: «كان (ابن تيمية) في حقيقة الأمر هو المؤسس الأول لنظام جون مل في المنطق، والرائد الأول لفلسفة هيوم»، انظر: =

«أحد أبرز الفلاسفة في تاريخنا»؛ لأنه ابتكر «نظرية إسلامية للمعرفة»[(١)]، ويصف أستاذ الفلسفة الإسلامية المصري عبد القادر محمد نقد ابن تيمية بأنه «ثورة فلسفية»[(٢)]، كما يصفه محمد عمارة بأنه «فيلسوف السلفية»[(٣)].

ويبدو أن معنىٰ مصطلح «الفلسفة» له دلالة مختلفة بالنسبة إلىٰ كلٍّ منهم، بَيْدَ أنه من الواضح أن هذه الدلالة لا تتضمن معاني «الإلحاد» و«الزندقة» التي كانت ترتبط بالفلسفة فيما مضىٰ، وذلك علىٰ الرغم من اتفاقهم الواضح مع ابن تيمية في نقده للفلاسفة.



= *Nadvi, Syed Sulaiman: Muslims and Greek Schools of Philosophy, in: Islamic Culture 1 (1927), pp. 85–91, here p. 89*

مقتبسة أيضًا في مقدمته لابن تيمية، «الرد»، ص راء. وقد حدد مؤلفون آخرون كذلك أوجه شبه بين مقالته النقدية ونظريات الفلسفة البريطانية التجريبية للمعرفة. إذا نظرنا إلىٰ الإطار النظري الأيديولوجي الأوسع نطاقًا للمفكرين المختصين، نجد أن مفاهيمهم عن الكليات والجزئيات والحدود والتعريفات ذات أغراض مختلفة اختلافًا جذريًّا (انظر *von Kügel- gen, Ibn Taymīyas Kritik, pp. 215–218*). وعلاوة علىٰ ذلك، فإن الافتراضات المعرفية لابن تيمية تشذ بشكل كبير عن نقده (انظر القسمين ١١/ ٢ و١١/ ٣ من هذا البحث).

(١) يتيم، ابن تيمية، ص ١٨ (العمود الثاني)، ص ١٧ (العمود الأول)، ٢٤، رقم ٦.

(٢) محمد، عبد القادر: الفكر الإسلامي والفلسفة المعارضة في القديم والحديث، القاهرة ١٩٨٦، ص ٣٥٠- ٣٥٥.

(٣) عمارة، محمد: «فيلسوف السلفية»، في: المصريون (٢٥ أكتوبر ٢٠٠٧)، الموقع الإلكتروني: *www.almesryoon.com*. حصلت علىٰ هذه المعلومة بفضل لوتز روجلر.



٩ـ المخاطبون بنقد ابن تيمية للمنطق ومذهب العقلانية

٩/ ١ ـ الفلاسفة والمتفلسفة

كان ابن تيمية نفسه - بلا شك - يعترض بشدة علىٰ وصفه بالفيلسوف، فهو يرىٰ أن الفلسفة تؤدي إلىٰ البدع والهرطقة، وأنها أفسدت جميع المذاهب الإسلامية تقريبًا؛ مما كان سببًا في استهانة المسلمين برسالة الله ورسله استهانة كبيرة - وذلك باستثناء أتباع «السلف الصالح»، وقد كان يَعُدُّ نفسه واحدًا منهم، كما كان يرىٰ أن المنطق هو السبب الرئيس في الأفكار الخاطئة عن علوم الطبيعيات؛ فجميع النظريات التي تتحدث عن الإلهيات مستندة كليًّا أو جزئيًّا إلىٰ أن الفلسفة تقود الناس ولا بد إلىٰ الضلال.

ويؤكد ابن تيمية أن هذا ليس راجعًا فقط إلىٰ تعاليم الفلاسفة اليونانيين، وأتباعهم المسلمين(١)، ومتأخري المتكلمة(٢) فحسب، وإنما أيضًا إلىٰ تعاليم

---

(١) يشير هنا إلىٰ أرسطو، وأفلاطون، وألكسندر أفروديسياس، وبروكليس، وثيميستوس وبلوتين، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وغيرهم من الفلاسفة، بالنسبة لهم وللمراجع الواردة في الملاحظات الأربعة التالية، انظر الكلمات في الفهارس: ابن تيمية، «درء تعارض العقل»، المجلد الحادي عشر، «فهرس الأعلام»، و«فهرس الفرق والطوائف والقبائل»؛ وحلاق ابن تيمية.

(٢) يفرق أحيانًا بين عدة فرق داخل الأشعرية، والمعتزلة، والجهمية، والقدرية، وغيرهم، وغالبًا ما يشير إلىٰ أشخاص بعينهم.

الشيعة[١]، والثيوصوفيين[٢] والصوفيين[٣] وغيرها من المذاهب الأخرىٰ التي تقوم علىٰ مبادئ واستدلالات باطلة بعيدة كل البعد عن الحقيقة.

وَمِنْ ثَمَّ فإن ابن تيمية قد اضطلع بمهمة تفكيك المنطق في المقام الأول، فتجده ينص في «الرد علىٰ المنطقيين» علىٰ أنه كان ينوي في البداية أن يكتب في دحض نظريات المتفلسفة بشأن الإلهيات، لكنه أدرك أن «كثيرًا مما ذكروه في أصولهم في الإلهيات، وفي المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات» وَمِنْ ثَمَّ فقد وجّه همته للرد علىٰ المناطقة[٤]. في بعض الأحيان - كما في هذه الحالة - يستخدم مصطلح المتفلسفة كوصف عام يطلقه علىٰ جميع من ينتقدونه[٥].

ويرىٰ وائل حلاق بشكل مقنع أن ابن تيمية لا يفرق بين الاستخدام الدلالي

---

(١) يدرجهم أحيانًا ضمن الشيعة أو الرافضة، أو غيرهم، ويشير أحيانًا إلىٰ كبار مؤيديهم من الفرق الشيعية.

(٢) أكثر من يجب توجيه النقد لهم من هذه الفئة هو السهروردي المقتول (ت ٥٨٧/ ١١٩١).

(٣) ينتقد ابن تيمية ابن عربي (٥٦٠/ ١١٦٥- ٦٣٨/ ١٢٤٠) ومدرسته بشكل خاص.

(٤) ابن تيمية، «الرد»، ص ٤، إما أن السيوطي قد قام بحذف بعض الكلمات من الأصل (هنا بين قوسين) أو أن نسخته من «الرد علىٰ المنطقيين» تختلف عن تلك النسخة المحققة («جهد القريحة»، ص ٢٠٢؛ حلاق، ابن تيمية، ص ٤). ومع ذلك، فيبدو أن ابن تيمية قد أتم نقده لحجج العقلانيين الطبيعيين قبل نقضه للمنطق (انظر القسمين ٤ و ٧ من هذا البحث).

(٥) ابن تيمية، «الرد»، ص ٣؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٠٢؛ حلاق، ابن تيمية، ص ٤؛ راجع كذلك الهامش التالي.

لمصطلحي الفلاسفة والمتفلسفة؛ وذلك لأنه بالنسبة لابن تيمية «الفلسفة من حيث كونها فلسفة ضلال، ومن يشتغلون بها متفلسفة»، وذلك بغضِّ النظر عن ألقابهم وأسمائهم(١).

٩/ ٢ـ موقفه من اعتبار صدق الأنبياء معيارًا للتميز

عمد ابن تيمية في كتابيه: «الرد علىٰ المنطقيين»، و«درء تعارض العقل والنقل» إلىٰ مهاجمة نفس النزعات وأصحاب الميول الفكرية، وذلك علىٰ الرغم من أنه تكلم عن الكثير والكثير من العلماء في «درء تعارض العقل والنقل» بشكل شخصي.

وغالبًا ما يشير ابن تيمية إلىٰ المدارس الفكرية المختلفة مستعينًا بالتصنيفات التي وُجدت في زمنه، ولكنه يعتمد علىٰ معيار مختلف للتفريق بينها؛ حيث يفرق بين العديد من الأشخاص والفرق التي يحكم عليها بالضلال وَفْقًا لنهجهم في التعامل مع الوحي.

وعلىٰ أعلىٰ مستوىٰ، نجد ابن تيمية يفرق بين منهجين عامَّين، أولهما: طريقة التبديل، وثانيهما: طريقة التجهيل.

أما منهجية التعامل مع الوحي بالنسبة للطريقة الثانية - كما يراها ابن تيمية

---

(١) حلاق، ابن تيمية، ص ٤، رقم: ٣-٤ (بالإضافة إلىٰ إحالات عديدة لكتابات أخرىٰ لابن تيمية). وهكذا فند حجج ميشيل (*Ibn Taymiyya's Critique of Falsafa, p. 4*)، وتوصل هوفر إلىٰ نفس الاستنتاج (*Ibn Taymiyya's Theodicy, p. 31, n. 41*)

انظر أيضًا ابن تيمية: «درء تعارض العقل»، المجلد الحادي عشر، «فهرس الفرق والطوائف والقبائل»، في مداخل كلمات الفلاسفة = أهل الفلسفة = المتفلسفة.

- فتتمثل في قولهم: إن الأنبياء وأتباعهم إما أنهم لم تكن لديهم معرفة بمراد الله مما أوحىٰ، أو أنهم عرفوها ولكن كتموها عن الناس، ومِنْ ثَمَّ عمدوا إلىٰ تجهيلهم.

ويرىٰ بعض هؤلاء العلماء أن المعنىٰ الحقيقي لنصوص الوحي - الذي لا يعلمه أحد إلا الله - هو نقيض معنىٰ ظواهر الألفاظ تمامًا بتمام؛ وقد يقول آخرون: إنه يجب فهمها وَفْقًا لظواهر الألفاظ، غير أنهم يؤولونها بطريقة تتعارض مع ذلك[(١)].

ولا ينسب ابن تيمية هذه النزعات إلىٰ أي فرقة محددة، ولكن ذكر العالم الحنبلي أبو يعلىٰ بن الفراء (٣٨٠/ ٩٩٠هـ - ٤٥٨ / ١٠٦٦م)[(٢)]، كنموذج للرأي الأخير. ومِنْ ثَمَّ، فليس مستبعدًا أن يكون ابن تيمية عدّ بعض علماء المذهب الآخرين في هذه الفئة.

❑ وقد أدرج ابن تيمية أبرز العلماء الذين تناولهم في «درء تعارض العقل والنقل» في النهج الأول - أي طريقة التبديل - وقد قسم هذه الطريقة إلىٰ نوعين؛ أهل الوهم والتخييل، وأهل التحريف والتأويل[(٣)]:

---

(١) ابن تيمية، «درء تعارض العقل»، المجلد الأول، ص ٨-١٩، هنا ١٥ - ١٩. ترجم يحيىٰ ميشو جزءًا من هذا القسم (*Michot, Ibn Taymiyya, pp. 26–27*). وقد لخص إم سيت أوزرفارلي بعض النقاط الرئيسية في تلك التصنيفات *Özervarlı, İbn Teymiyye, pp. 409–410.*

(٢) يذكر ابن تيمية أن ابن عقيل (انظر القسم ٢ من هذا البحث) قد انتقده لهذا السبب بالتحديد («درء تعارض العقل»، المجلد الأول، ص ١٦).

(٣) ترجمة ميشو هذا الجزء بالكامل - وقد كتبت عنه ملخصًا قصيرًا، *Michot, Lettre à Abū l-Fidā', pp. 21–26.*

فأهل الوهم والتخييل: هم من يقولون بأن بعض الأشياء التي تلقىٰ الأنبياء وحيًا بشأنها مثل إخبارهم عن الله، واليوم الآخر، ويوم القيامة، والحشر غير مطابقة للحقيقة، ولكن علىٰ العوام أن يؤمنوا بها من أجل مصلحتهم.

ويعد مِنْ بين مَنْ فعلوا ذلك الباطنية؛ كالملاحدة الإسماعيلية وأصحاب «رسائل إخوان الصفاء»، والفارابي (ت ٣٣٩/ ٩٥٠) وابن سينا، والسهروردي المقتول (ت ٥٨٧/ ١١٩١) وابن رشد (ت ٥٩٥/ ١١٩٨) و«ملاحدة الصوفية الخارجين عن طريقة المشايخ المتقدمين من أهل الكتاب والسنة»، مثل ابن عربي (ت ٦٣٨/ ١٢٤٠) وابن سبعين (ت ٦٦٩/ ١٢٧٠) وابن طفيل (ت. ٥٨١/ ١١٨٥) «وغيرهم الكثير»[١].

ويعد ابن تيمية هؤلاء جميعًا من الباطنية؛ لأنهم يفرقون بين المعنىٰ الظاهر، الذي يجب أن يفهمه عامة الناس، والمعنىٰ الباطن الذي يختصون به[٢]، غير أنه يفرق بينهم وَفْقًا لقولهم في مكانة الأنبياء، ما إذا كانت فوق الفلاسفة أو دونها، ويورد ابن سينا كمثال علىٰ مَن روجوا لفكرة أن النبي لديه معرفة أكثر من الفيلسوف؛ وذلك لأنه يعرف كيف يخاطب العوام ويخفي عنهم الحقيقة لمصلحتهم.

ومِنْ بين مَنْ أوردهم - كنماذج لمن يرون أن النبي أدنىٰ منزلة من الفيلسوف - ابن عربي، الذي كان يعتقد أن الولي الكامل أفضل من النبي،

---

(١) ابن تيمية، «درء تعارض العقل»، المجلد الأول، ص ٨ -١١.

(٢) نفس المرجع، المجلد السادس، ص ٢٣٧ (يتحدث هنا عن باطنية الفلاسفة)؛ أما بالنسبة لاستخدام هذا المصطلح مع فرق أخرىٰ، راجع «درء تعارض العقل»، المجلد الحادي عشر، في مدخل الباطنية ومشتقاتها.

والفارابي والمبشر بن فاتك (القرن الخامس/ الحادي عشر) اللذان قالا: إن الفيلسوف أكثر معرفة بالحقيقة من النبي[(١)].

أما الفرقة الثانية؛ أهل التحريف والتأويل، فقد وصفهم بأنهم مَن يعتقدون أن ما يقوله الأنبياء هو الحقيقة، بَيْدَ أنهم مقتنعون، في نفس الوقت، أن الحقيقة هي ما يشير إليه العقل، وهكذا فإنهم يسعون إلىٰ تفسير كلمات الأنبياء وفق آرائهم.

وَمِنْ ثَمَّ، فإنه وَفْق ذريعة تأويل مقصود الأنبياء وعبر إساءة استخدام اللغة، فإنهم كثيرًا ما يقولون بنقيض ما جاء به الوحي، ويعد ابن تيمية في هذه الفئة «الكثيرين من المتكلمين وغيرهم»، ويحدد بعض الفرق مثل: «المعتزلة، والكُلّابية، والسالمية، والكرّامية، والشيعة (الإثني عشرية)»[(٢)].

(١) ابن تيمية، «درء تعارض العقل»، المجلد الأول، ص ٩- ١٠. انظر ابن تيمية، «درء تعارض العقل»، المجلد الخامس، ص ٣٥٩-٣٦٣. فيما يتعلق بنظرية الفارابي عن مكانة وواجبات الأنبياء والملك الفيلسوف، الذي بدّله ابن تيمية، انظر الفارابي، «المدينة الفاضلة»، ص ٢٢١-٢٢٧، و٤٢١-٤٢٣؛ انظر أيضًا ما كتبه ميشو الذي يقر قراءة ابن تيمية (*Michot, Lettre à Abū l-Fidā', pp. 23*). يشتهر المبشر بن فاتك بجمعه كتابًا عن حكماء اليونان القدامىٰ:
Rosenthal, Franz: al-Mubashshir b. Fātik, in: EI2, vol. 7 (1993), pp. 282–283)
بالنسبة لفهم ابن عربي لمسألة النبوة و«الرجل الكامل»، الذي ينتقدهما ابن تيمية كذلك، راجع: *hodkiewicz, Michel: Le sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî, Paris 1986.*

(٢) ابن تيمية، «درء تعارض العقل»، المجلد الأول، ص ٨، ١٢- ١٣. وفيما يتعلق بالمدارس التي ذكرها ابن تيمية، انظر التدوينات ذات الصلة بها في الطبعة الأولىٰ والثانية من «موسوعة الإسلام» (*The Encyclopaedia of Islam* (*Kullābīya s. v. Ibn Kullāb*، وطبقًا لما ذكره ابن حزم، فقد كان ينتمي إلىٰ الفرقة الأشعرية؛ ابن تيمية، «درء=

المعيار الرئيس لابن تيمية في التمييز بين مختلف العلماء هو في حقيقة الأمر موقفهم من صدق النبي(١)، وليس نظريتهم المعرفية، كما يبدو لأول وهلة لما يتوقعه القارئ بالنسبة فيما يتعلق بالهدف الرئيس الذي صُنف من أجله «درء تعارض العقل والنقل».

ومن الواضح أن ابن تيمية يعتبر «الصدق» أهم صفة من صفات النبي، كما أوضح ذلك شهاب أحمد بنموذج تفسير ابن تيمية لما يسمىٰ بالآيات الشيطانية(٢).

ومع ذلك فإن معيار الصدق يرتبط - في حقيقة الأمر - ارتباطًا وثيقًا بالمفهوم المعرفي الذي وضعه ابن تيمية؛ وذلك لأنه يعد رسائل الأنبياء متوافقة تمام التوافق مع «العقل الصريح»، وأنها تتضمن براهين عقلية علىٰ صدقها، بل إنها تتبنىٰ المنهجية العقلانية (انظر القسمين ١٠/ ٢، ١١-١٢ من

= تعارض العقل»، المجلد الأول، ص ١٣ ، رقم. ٢. يسميه ابن تيمية بسلف الأشعري (بعد *Michot, Ibn Taymiyya, p. 25, n.4*).

(١) هناك تشابه كبير بين تصنيف ابن تيمية وتصنيف أحد خصومه الرئيسيين، وهو ابن عربي، والذي صنف البشر في كتابه «الفتوحات المكية» إلىٰ ست مجموعات فيما يتعلق بإيمانهم بصدق الأنبياء. وقد أشار جون هوفر، الذي أدين لدراسته بمعرفتي بتصنيف ابن عربي (*Ibn Taymiyya's Theodicy pp. 46–47*)، إلىٰ تصنيف ابن عربي بأنه لا تزال هناك أوجه تشابه بين العالِمين، ومن الجدير إجراء دراسة مقارنة لكلا التصنيفين.

(٢) انظر:

Ahmed, Shahab: Ibn Taymiyyah and the Satanic Verses, in: Studia Islamica 87 (1988), pp. 67–124, esp. pp. 100–105; see also Hoover, Ibn Taymiyya's The odicy, p. 44.

هذا البحث).

وليس هناك ما يدعو للدهشة أن حكمه العام علىٰ «أهل الوهم والتخييل»؛ أي: هؤلاء الذين يتهمون الأنبياء بالكذب، أو من هم أقل معرفة من بعض الحكماء (الفلاسفة أو أولياء الصوفية)، قاسٍ بشكل واضح؛ حيث يصفهم دومًا بأنهم ملاحدة(١)، ويصنّفهم علىٰ أنهم كفار، وأحيانًا يساويهم بالمسيحيين واليهود؛ لأنهم يؤمنون بأجزاء من الشريعة ويكفرون بأجزاء أخرىٰ منها(٢)، بل إنه أحيانًا يجعلهم في مرتبة أدنىٰ من المسيحيين واليهود(٣)، مخبرًا أن

(١) ابن تيمية، «درء تعارض العقل»، المجلد الثامن، ص ٢٤٢-٢٤٣؛ والمجلد التاسع، ص ١٢٣؛ والمجلد العاشر، ص ٢٧٠. لفظ ملحد يصعب ترجمته إلىٰ لغة أخرىٰ، وذلك بسبب استخدامه بمعاني «ضال ومرتد وزنديق وكافر» *Madelung, Wilferd: Mulḥid, in: EI2, vol. 7 (1993), p. 546)*. ينكر ابن تيمية أن الفلاسفة قد برهنوا علىٰ أن الله هو خالق هذا العالم (انظر حاشية رقم ١٥٢)، ولذا فقد وجدوا أن ما اعتبره ابن تيمية هو الدليل الوحيد علىٰ وجود الله. ويمكن تفسير إنكار ابن تيمية علىٰ أنه حالة «اتهام بالإلحاد»، وذلك علىٰ الرغم من أن الفلاسفة أنفسهم أبعد ما يكونون عن الإقرار بالإلحاد. وإنني مدين للفيلسوف كروت فلاش في التمييز بين «الاتهام بالإلحاد» و «الإقرار بالإلحاد». *Kurt Flasch (Attributionsatheismus in Boccaccios Decameron VI 9: Guido Cavalcanti, in: Friedrich Niewöhner and Olaf Pluta (eds.): Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance, Wiesbaden 1999, pp. 115–127, here 115–116).*

(٢) ابن تيمية في فتواه المشهورة ضد المغول (مجموع الفتاوىٰ، المجلّد الثامن والعشرون، القاهرة، والمجلد الرابع عشر، الجزء الثامن والعشرون، ص ٢٨٥؛ وكذلك في *(al-ʿAẓma, ʿAzīz: Ibn Taymiyya, Beirut 2000, p. 99)*؛ انظر ابن تيمية، درء التعارض، حيث يعُدّ المتكلمين من بينهم أيضًا (المجلد الأول، الصفحات ١٣٤-١٣٧، ١٧٧-١٧٨).

(٣) ابن تيمية، «الرد»، ص ١٣٣، يستشهد ميشيل بجملة مشابهة لابن تيمية في كتابه «رسالة=

مصيرهم إلىٰ جهنم(١).

ومع ذلك فإن «أهل التحريف والتأويل»، أي: غالبية المتكلمين والشيعة الإثني عشرية، علىٰ الرغم من اعتقادهم بأن الأنبياء قد جاؤوا بالحق، فإنهم

= في لفظ السنة في القرآن» *(Ibn Taymiyya's Critique of Falsafa pp. 4, 13, n. 3)*

(١) ابن تيمية، «درء تعارض العقل»، المجلد الأول، ص ٣٧١ - ٣٧٢. المعتقد الذي ينسبه ابن تيمية إلىٰ «أهل الوهم والتخييل» يقابل ما كانت الكنيسة في العصور الوسطىٰ في أوروبا تدينه بشكل رسمي «الحقيقتان المتناقضتان،» الدينية والفلسفية، والتي كانت تنسب بشكل رئيس إلىٰ ما يطلق عليهم «أتباع ابن رشد». ولم يكن ابن تيمية - بالطبع، علىٰ دراية بالجدل الدائر بشأن «نظرية الحقيقتين المتناقضتين» التي نشأت في أوروبا، ولكنه قد اتخذ ابن رشد كواحد من أهدافه الرئيسية لتفنيدها، وذلك علىٰ الرغم من انطلاقه من الرسائل العقدية والفلسفية للأخير، وليس تعليقاته علىٰ أرسطو. (انظر: *Dialogpartner* ،*von Kügelgen*). ولم يمنع ابن تيمية محاولته تفنيد «نظرية الحقيقتين المتناقضتين» والفلسفة الأرسطية باعتبارها أسوأ النظريات الفلسفية (ابن تيمية، «الرد»، ص ٣٩٥-٣٩٦؛ نفس المؤلف، «درء تعارض العقل»، المجلد الأول، ص ١٥١-١٥٢؛ المجلد الثامن، ص ١٨١، ١٨٦، ١٨٩، ٢٣٣؛ المجلد التاسع، ص ٣٩٨-٣٩٩ وما بعدها)، لم يمنعه هذا من تبجيل ابن رشد كمفكر. ومِنْ ثَمَّ، يصف ابن رشد بأنه أحد حذّاق الفلاسفة (ابن تيمية، «درء تعارض العقل»، المجلد العاشر، ص ٣١٧؛ لا يسمي الفلاسفة بالاسم، ولكن يتضح من السياق أنه يعد ابن رشد من بينهم؛ انظر المجلد الثالث، ص ٤١٣؛ المجلد الثامن، ص ١٨١؛ المجلد التاسع، ص ٦٩، ٣٣٢-٣٣٣). وفي رسالة له حول «أدلة الفلاسفة علىٰ وجود الله» باعتباره السبب الأول، يشير ابن تيمية لابن رشد بأنه «أقربهم أي: الفلاسفة إلىٰ الإسلام» (مجموع الفتاوىٰ، المجلد السابع عشر، القاهرة، المجلد التاسع، ص ١٦٣؛ *Hoover, Perpetual Creativity, p. 295*. ومع ذلك، فإن ابن تيمية ينتقد بشدة إثبات ابن رشد للإله كشرط لوجود العالم، وليس كخالق له («درء تعارض العقل»، المجلد الثامن، ص ٢١٦-٢١٩؛ المجلد التاسع، ص ٨٢ - ٨٤؛ للاطلاع علىٰ تحليل مختصر، راجع: *(von Kügelgen, Dialogpartner, pp. 470–472)*.

متهمون كذلك بالإلحاد[١]، وذلك لأسباب ليس أقلها اعتقاده بأن تحريف بعض أجزاء الوحي يؤدي إلىٰ تحريف الدين كله[٢].

ورغم رفض ابن تيمية لمعظم نظرياتهم، إلا أن حكمه عليها - بشكل عام - يعد أخف قليلًا من حكمه علىٰ نظريات «أهل الوهم والتخييل»[٣]؛ فهو يصف نظريات تلك الفئة الثانية؛ أي: الفلاسفة والإسماعيلية والثيوصوفية (خصوصًا فلاسفة الإشراق) والصوفية العقلانيين (وخصوصًا القائلين بوحدة الوجود) بأنهم أقل عقلانية وأكثر اتساقًا[٤].

❑ ولذا - فعلىٰ سبيل المثال - تجده ينكر بشدة كون العقل أول ما خلق الله من المخلوقات وأكرمها[٥]، وهو مفهوم نقله الصوفية والثيوصوفية - كرواية عن النبي محمد وتداولوه علىٰ نطاق واسع[٦].

---

(١) ابن تيمية، «درء تعارض العقل»، المجلد الخامس، ص ٣٦٣؛ والمجلد العاشر، ص ٢٧٠.

(٢) نفس المرجع، المجلد الأول، ص ١٣٤-١٣٧ ، ١٧٧ - ١٧٨.

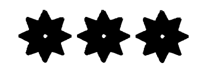
(٣) نفس المرجع، المجلد الثالث، ص ٤٢٥ ، ٤٣١ ، ٤٣٧؛ والمجلد التاسع، ص ٧٠-٧١، ٣٣٤، ٣٧١-٣٧٣؛ والمجلد العاشر، ص ٢٢٣، ٢٢٨-٢٢٩ وما بعدها.

(٤) نفس المرجع، المجلد الثالث، ص ٤١٧- ٤١٨، ٤٣١؛ والمجلد التاسع، ص ١١١، ٣٥٤-٣٥٥، والمجلد العاشر، ص ٢٢٣، ٢٢٨-٢٢٩ وما بعدها.

(٥) ابن تيمية، «الرد»، ص ٢٧٥- ٢٧٨؛ ابن تيمية: كتاب «تفسير سورة الإخلاص»، تحقيق السيد محمد بدر الدين النعسان الحلبي، القاهرة ١٣٢٣/ ١٩٠٥، ص ٥٨-٥٩. انظر أيضًا الألوسي يصحح عرض جولدتسيهر لرؤية ابن تيمية (*The Problem of Creation*, *p. 71*)

(٦) انظر
=*Goldziher, Ignaz: Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīt, in:*

لم يكن تفنيده للمفاهيم الأفلاطونية والمشائية بشأن العقول المفارقة (انظر القسم ١١ج) والمفاهيم الفلسفية للعقل البشري أقل حدة. وسيتم دراسة بعض أبرز حجج ابن تيمية في انتقاد الفئة الأخيرة في الأقسام التالية التي تتناول مفاهيمه بشأن التصور والتصديق.



= *Joseph Desomogyi (ed.): Gesammelte Schriften, Hildesheim 1970 (reprint), vol. 5, pp. 108–114;*

ويذكر الألوسي مصادر أخرىٰ محتملة للحديث مزيدًا من الأمثلة المقتبسة *pp. 69–73 The Problem of Creation,)*. فعلىٰ سبيل المثال، يستشهد بها عمر السهروردي ويعلق عليها كثيرًا في رده علىٰ الفلاسفة في «كشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية» (ص ١٦٢- ١٦٨).

Hartmann, Angelika: Kosmogonie und Seelenlehre bei ʿUmar as-Suhrawardī (st. 632/1234), in: Dieter Bellmann (ed.): Gedenkschrift Wolfgang Reuschel, Akten des III. Arabistischen Kolloquiums, Leipzig, 21.-22. November 1991, Stuttgart 1994, pp. 139–151;

وقد أشارت إلىٰ سبل أخرىٰ لمعالجة الموضوع:

idem, Eine orthodoxe Polemik, pp. 286–287.

١٠- نظرات في نقد ابن تيمية للمنطق في ضوء نظريته المعرفية

١٠/ ١ - الجزئي والكلي: الموقف الاسمي لابن تيمية

تبدو نقطة واحدة هي محل الاتفاق بين ابن تيمية والفلاسفة؛ وهي أن الله واجب الوجود، وأنه أشرف الموجودات(١). ورغم خطأ هذا الانطباع، فإن ابن تيمية - علىٰ النقيض - يصر علىٰ بيان أن الفلاسفة في الواقع يعجزون عن إثبات أن الله موجود في الخارج، ومن ثَمَّ، يفتقدون تمامًا للعلم الضروري الذي يتحقق به كمال النفوس(٢).

وسبب هذا العجز الخطير الذي يقود للهرطقة، هو طريقتهم في الاستدلال - وهي المنطق - ويذكر ابن تيمية أن طريقتهم في الاستنباط -وهي أن القياس الشمولي الصحيح لا بد فيه من قضيتين إحداهما علىٰ الأقل كلية - هي من الأخطاء الرئيسة في برهانهم علىٰ وجود الله(٣).

وأما واجب الوجود - تبارك وتعالىٰ - فالقياس الذي يدّعونه لا يدل علىٰ

---

(١) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١٢٥؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٣٧؛ انظر: Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 54.

(٢) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١٣١-١٥٠ وما بعدها؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٣٦-٢٥١؛ انظر: Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 52-71.

(٣) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١٠٧؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٢١؛ انظر: Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 34, 46.

ما يختص به، وإنما يدل علىٰ أمر مشترك كلي بينه وبين غيره إذا كان مدلول القياس الشمولي عندهم ليس إلا أمورًا كلية مشتركة، وتلك لا تختص بواجب الوجود رب العالمين - سبحانه وتعالىٰ - فلم يعرفوا ببرهانهم شيئًا من الأمور التي يجب دوامها لا من الواجب ولا من الممكنات(١).

إن وجود الله - كما يقول ابن تيمية - يجب أن يكون معينًا، وإلا لم يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه(٢)، بل ويقرر ابن تيمية مرارًا وتَكْرارًا في نقده المباشر أن الكليات لا وجود لها إلا في الأذهان، وليس لها وجود بأي شكل في الخارج، وهو عالم الجزئيات(٣)- وهو المبدأ الذي لاقىٰ معارضة(٤).

---

(١) السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٥١؛ ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١٥٠؛ انظر: *Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 71.*

(٢) تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١٢٥-١٥٠؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٣٧، ٢٣٨؛ انظر: *Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 54, 71*

ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، المجلد الثامن، ص ٤٦٦ -٤٦٧؛ انظر أيضًا أدناه، القسم ١١/ ١. للمزيد من التحليل الشامل لهذا النقاش، وأدلة ابن تيمية علىٰ وجود الله، انظر: *Hallaq, Wael B.: Ibn Taymiyya on the Existence of God, in: Acta Orientalia 52 (1991), pp. 49-69.*

بالنسبة لرفض ابن تيمية «للبراهين القرآنية» لابن رشد علىٰ وجود الله، انظر: *von Kügelgen, Dialogpartner, pp 470-472.*

(٣) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٩، ١٠؛ وهذا النقاش مختصر ومهم في: السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢١٥؛ انظر: *Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 24–25;*

ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، المجلد السادس، ص ٢٦-٢٨؛ والمجلد الثامن، ص ٢١٩، ٢٢٠.

(٤) يرفض العالم والأديب المغربي اليوسي (انظر أعلاه، القسم ٥) بشدة مبدأ وجود=

وِمْن ثَمَّ نجده يهاجم الواقعية المفرطة والواقعية المعتدلة كاشفًا بذلك مبدأً «اسميا» استنبطه من القرآن(١).

إن «اللفظية» والواقعية «المفرطة» أو «المعتدلة» هي تعبيرات يستعملها مؤرخو «الخلاف حول الكليات» في مجال السياق العلمي اللاتيني بهدف تصنيف الآراء المختلفة حول الوجود وأصناف الكليات كالجنس والنوع.

وهذه التعبيرات لا تخلو من خلل في السياق العلمي اللاتيني؛ إِذْ إن طريقة الفهم والبحث عن الكليات والجزئيات، وكما أوضح أليان دي ليبرا (Alain de Libera)، تختلف من كاتب إلىٰ آخر، ولا يمكن فهمها فقط من النظريات المعرفية الخاصة بكل منهم(٢).

ويتعين استخدام هذه التعبيرات بعناية أكبر في سياق مثل تاريخ الأفكار

= الكليات فقط؛ الخارج. فإذا كان الشخص يقبل حصر المعرفة في الجزئيات الخارجية المدركة بالحواس، فعليه أن يرفض كل العلوم؛ لأنه «لا يعرف أي قانون لغوي أو كلامي أو فقهي أو غيره»، فهو «يعرف فقط الكتاب والسنة» (الزبيدي، المجلد الأول، ص ١٧٨).

واليوسي يأخذ هذه النتائج اللازمة من السيوطي، «القول المشرق في تحريم المنطق»، حيث اختصر الأخير تصورات ابن تيمية عن الكليات والجزئيات (انظر الأقسام: ٥، ١٠/ ١، ١١/ ٢-٣).

(١) انظر:

von Kügelgen, Ibn Taymiyyas Kritik, pp. 181–183, 206–209; see also Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy, p. 52.

(٢) انظر:

De Libera, Alain: La querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen Age, Paris 1996.

في العالم الإسلامي، حيث لم يكن هناك علىٰ ما يبدو «نزاع واسع النطاق بشأن الكليات». ولكني أود القول إن المفاهيم المرتبطة بـ«الاسمية» و«الواقعية» كانت موجودة[١] وأن كلام ابن تيمية بشأن «واقعية» الكليات يناسب هذا الجدل الدائر إلىٰ حد ما. إن عرضي هذا ليس سوىٰ نهج أولي، وأنا استخدم هذه المصطلحات لعدم وجود بدائل أفضل. ويمكن للدراسات الأخرىٰ أن تضع مسميات ومحددات أكثر ملاءمة.

إن رفض ابن تيمية وجود الكليات في الخارج؛ سواء كانت ماهيات كالجواهر، علىٰ سبيل المثال: جنس «الخيل» -وهو ما يتماشىٰ مع «الواقعية المفرطة»- أو وجودها في الأعيان[٢] -وهو ما يتماشىٰ مع «الواقعية المعتدلة»- علىٰ سبيل المثال افتراض اشتراك شخصين في خصائص مفهوم «الإنسان»[٣] يسمح له، بل ويدفعه لاستبعاد المفاهيم الرئيسة لدىٰ خصومه في المسائل الميتافيزيقية. ومع ذلك، فهناك مجالات رئيسة في المعرفة الإنسانية حول

---

(١) انظر: *Von Kügelgen, Ibn Taymiyyas Kritik, pp. 219–220.*

(٢) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٦٤ (غير موجودة في «جهد القريحة» للسيوطي).

(٣) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، المجلد السادس، ص ٢٦، ٢٧، حيث يقرر «ونحن نعلم بالضرورة أن هذا الإنسان المعين ليس فيه شيء من الإنسان المعين الآخر، بل كل منهما مختص بذاته وصفاته، ولم يشتركا في شيء ثابت في الخارج أصلًا، ولهذا يكون أحدهما موجودًا مع عدم الآخر وبالعكس». هذا القول جزء من رد ابن تيمية علىٰ عنصر الكلية الذي استثمره ابن سينا في القضايا الوهمية».

انظر: *Marcotte, Ibn Taymiyya et sa critique, pp. 50–51*

وفي كتاب «الرد علىٰ المنطقيين»، يقول ابن تيمية: إن ما يسميه الفلاسفة «ماهية» يعود إلىٰ ما يقدر في الأذهان، لا إلىٰ ما يتحقق في الأعيان والمقدر في الأذهان بحسب ما يقدره كل واحد.

الجزئيات نجده هو نفسه يلتزم فيها -إما صراحة أو ضمنًا- بالواقعية المعتدلة، ومن ثَمَّ يتناقض مع نفيه المطلق لها (انظر القسمين: ١١/ ٢، ١١/ ٣).

وبناءً علىٰ دحضه لوجود كليات في الخارج بأي شكل، يرفض ابن تيمية الكثير مما يمكن أن يدخل ضمن الكليات في العصور الوسطىٰ الأوروبية. فمفهومه عن «الكليات» يشمل مفهوم «المعدوم[١] عند بعض المعتزلة والشيعة، والمُثل الأفلاطونية، والهيولىٰ الأولىٰ عند أرسطو، والمادة والمدة والمكان الثابت في الخارج، وغير ذلك[٢]، وأخيرًا وليس آخرًا «ماهيات الأنواع والأجناس وسائر الكليات»[٣].

والآن سوف ندرس إنكار ابن تيمية لإمكانية اشتمال الحد علىٰ الماهية أو حقيقة الشيء. ينكر ابن تيمية وجود «الحد الحقيقي» عند المناطقة الذين يقولون: إنه يمثل حقيقة الشيء[٤]، وجنسه ونوعه وفصله. ومن بين الأمثلة علىٰ هذا الحد هو تعريف الإنسان بأنه «حيوان ناطق» قائلين بأن النطق هو الفصل الذي يميز الجنس[٥]. وهو يرىٰ أن الحد يمكن أن يكون «حيوانًا

(١) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٦٦؛ انظر:
Hallaq, Ibn Taymiyya, p. xxiv–xxvii (Knysh, Alexander D.: Ibn ʿArabī in the Later Islamic Tradition. The Making of a Polemical Image in Medieval Islam, Albany 1999, pp. 100–111).

(٢) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٦٦؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢١٥؛ انظر: *Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 24–25.*

(٣) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٦٤.

(٤) انظر: *Robinson, Richard: Definition, Oxford 2003 (reprint), pp. 153–155.*

(٥) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٨، ٧٠ وما بعدها؛ السيوطي، «جهد القريحة»،=

ضاحكًا»[١] وإن كان الضحك عند المنطقيين «خاصة»[٢].

بالإضافة إلىٰ ذلك، فإن «الناطق» لا تمثل - كما يدعي الفلاسفة - صفة أساسية مميزة لنوع واحد، لأنه - كما يقول الفلاسفة أنفسهم - إن «الناطق» تميز الملائكة والعقول الفلكية أيضا[٣].

ويشير ابن تيمية أيضًا إلىٰ دوران «الحد الحقيقي»[٤]. وبهذه الأمثلة، يريد

= ص ٢٠٤، ٢١٦؛ انظر: *Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 7, n. 9, 26, n. 35.*
Porphyrius (Einleitung in die Kategorien, in: Aristoteles: Organon, transl. and with notes by Eugen Rolfes, Hamburg 1974, p. 3
حيث يضيف الأخير وصف «المائت»، ويتبعه في هذا الفلاسفة ومتأخرو علماء الكلام (ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، مجلد ١، ص ٢٠٧؛
Avicenna, Remarks and Admonitions, p. 71.
يعارض ابن تيمية وصف الإنسان بالمائت، بغض النظر عن كونه مخلدًا في الآخرة. («الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٥٧).

(١) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٦٧. انظر علىٰ سبيل المثال: ابن سينا: «الإشارات والتنبيهات»، المجلد الأول، ص ٢٠١-٢١٢؛ وانظر:
Avicenna, Remarks and Admonitions, pp. 72–73.

(٢) تجدر الإشارة إلىٰ أن العالم المغربي الحسن اليوسي الذي دافع عن المنطق ضد السيوطي (انظر أعلاه القسم ٥ والهامش ٤ صفحة ٧٢) كتب رسالة كاملة للتمييز بين الجزئيات والكليات أسماها القول الفصل في الفرق بين الخاص والفصل، انظر:
(El-Rouayheb, Was there a Revival, pp. 12–13).

(٣) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٥٨. انظر:
van Ess, Josef: Die Erkenntnislehre des Aḍud addīn al-Īcī. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawaqif, Wiesbaden 1966, p. 371.

(٤) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٧٣-٧٦، ١٠-١١،٣٩-٥٩،٤٠-٨٠؛=

ابن تيمية أن يبرهن علىٰ الطابع الشكلي أو علىٰ نسبية «الحدود الحقيقية»، وأنها - علىٰ عكس ما يدعيه الفلاسفة - لا يمكنها تقديم الجوهر أو الماهية للنوع أو الجنس(١)؛ ولذلك، فابن تيمية يرىٰ أن «الحد الحقيقي» «عين الضلال والإضلال»(٢)، ومضيعة للوقت بصرف النفس عما ينفعها(٣)، ١٨٢ ومفسدة للعقل(٤).

= مختصرة في: السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٠٥، ٢١١)، انظر كذلك:
Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 9–10, 18, 29.

(١) من الواضح من هذه الأمثلة أن ابن تيمية لم يكن مهتمًّا بالأسئلة التي تعامل معها المنطقيون عندما حددوا الفروق بين «الفصل» و«الخاصة»، أو الربط بين «بالذات» و«بالعرض» أو «الذاتي» و«الوصفي» مع كون القياس الصوري الأرسطي هو نقطة الانطلاق. فـ«الضحك» إما أن يكون عرضيًّا أو وصفيًّا، وإلا كانت عبارة «كل ضاحك هو بالضرورة إنسان» مقدمة صحيحة بالضرورة ، وفق القواعد الأرسطية، عندما تتحول إلىٰ «بعض البشر بالضرورة ضاحكون» وهو غير صحيح، (للمزيد حول هذا انظر:
The penetrating exposition of Street, Arabic Logic, pp. 256–261).

(٢) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٧٥؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢١٧؛ انظر:
Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 28, n. 37.
للمزيد حول مصطلحي «الضلال» و«الإضلال» انظر:
Daud: God of Justice. A Study in the Ethical Doctrine of the Qur᾿ān, Leiden 1960, pp. 86–90, 349–354; Izutsu, Toshihiko: The Structure of Ethical Terms in the Koran. A Study in Semantics, Tokyo 1959, pp. 196–199, 201–204.

(٣) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٣١؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٠٨؛ انظر:
Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 14–15, n. 20.

(٤) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٣٢.

ومع ذلك، لا ينكر ابن تيمية جدوىٰ وضع المفاهيم من خلال استنباط السمات المشتركة للجزئيات، ومن ثَمَّ وضع الحدود. وعليه، فإنه يقبل صراحة أنواعًا مختلفة من الحدود اللفظية، ومعظمها عبارة عن حدود خبرية[١]. وهو يقر بفائدتها في العلوم، لكنه يصر علىٰ كونها اصطلاحًا يتفق عليه عدد من الناس «فإن مَن قرأ كتب النحو والطب أو غيرهما لا بد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء، ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف»[٢].

ومع ذلك، فإن وجود عدد من الحدود في العلم الواحد، قد تصل في بعض الأحيان إلىٰ أكثر من عشرين حدًّا لـ«الاسم» في كتب النحو، و«القياس» في أصول الفقه، يثبت أن الحدود ليست أساسًا لا غنىٰ عنه لفهم الأحكام وبناء التصورات[٣].

ويعبر ابن تيمية عن قناعته بأن الإنسان عاجز عن صياغة حدود مطلقة كلية؛ ليقرر عدم قدرة الإنسان علىٰ ملاحظة جميع الجزئيات. ومن ثَمَّ، فهو يعتبر أن الكليات المكتسبة بالتجريد غير معصومة. وكمثال علىٰ ذلك، فإنه يقتبس القول الكلي «الحيوان إذا أكل حرك فكه الأسفل؛ لأنَّا استقريناه فوجدناه هكذا» فيقال له: «التمساح يحرك الأعلىٰ»[٤]. ومن ثَمَّ فإنه يستخدم

---

(١) انظر:
Von Kügelgen, Ibn Taymīyas Kritik, pp. 187–204.

(٢) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٤٩.

(٣) المرجع السابق، ص.٨، ٢٦؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٠٤؛ انظر:
Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 7–8.

(٤) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١٥٩-١٦٠؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٥٩؛ انظر:
Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 79–80, n. 119

مثالًا يستخدمه ابن سينا، علىٰ سبيل المثال، للتقليل من قيمة الاستقراء كطريقة للاستنتاج يمكن أن تؤدي إلىٰ اليقين(١).

ومع ذلك، وعلىٰ الرغم من أن ابن تيمية نفسه لا يقدم أي تصنيف واضح، فيمكن للمرء أن يميز في كتاب «الرد علىٰ المنطقيين» ثلاثة أنواع من الكليات يرىٰ ابن تيمية أنها حقيقية بإطلاق(٢). فالأولىٰ هي البديهيات، مثل القواعد الحسابية والهندسية والعقليات المحضة كقولنا: الواحد نصف الاثنين، والكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشئ واحد متساية، والضدان لا يجتمعان، والنقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان(٣). فابن تيمية يعتبر ذلك في نقض المنطق» مسلّمات، وفي «الرد علىٰ المنطقيين» بالملاحظة في الآحاد(٤).

---

(١) ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، المجلد الأول، ص ٣٦٧، ٣٦٨؛
Avicenna, Remarks and Admonitions, p. 129.

(٢) يوضح وائل حلاق بالفعل اثنين من هذه الفئات؛ الكلي الثابت في نص الوحي، والقواعد الأساسية، انظر:
Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 30–31

(٣) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١٠٨، ١٠٩؛ انظر: المرجع السابق ص ١٣٣-١٣٤؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٣٨، ٢٣٩؛ انظر كذلك:
Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 56.

(٤) ابن تيمية، «نقض المنطق»، ص ٢٠٢؛ «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١٠٨، ١٠٩، ٣١٦؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٢٢-٢٢٣، ٣١٧؛ وانظر كذلك:
Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 36–37, 145–146.
للمزيد حول الصعوبة الواضحة لدىٰ ابن تيمية في شرح تصور المبادئ الواضحة بذاتها وكونها يقينية رغم أنها كلية، انظر:
Hallaq, Ibn Taymiyya, p. xxxi-xxxii.
وانظر كذلك القسم ١١/ ٢، و١١/ ٣.

إن القول بأن جميع المفاهيم، بما في ذلك البديهيات العقلية، مستفادة من الحَدْس، الذي هو في الواقع أحد أسس التجريبية، شاع في السياق الإسلامي منذ القرن العاشر، علىٰ سبيل المثال عند عالم الكلام المعروف ناصر الدين الطوسي (٥٩٧/ ١٢٠١-٦٧٢/ ١٢٧٤)، الذي كان ابن تيمية علىٰ دراية بكتاباته[1].

وعلىٰ الرغم من أنه اعتبر هذه المبادئ يقينية، فإن ابن تيمية لا يَعُدُّ هذه العلوم وما بُني عليها شيئًا قيمًا. فهو يؤكد صحتها، مشيرًا إلىٰ أن الرياضيات هي الأصح بين العلوم العقلية[2]، بل ويقر في موضع بأنها يمكن أن تساعد النفس علىٰ أن تعتاد العلم الصحيح والقضايا الصادقة والقياس المستقيم فيكون في ذلك تصحيح الذهن والإدراك، وتعويد النفس أنها تعلم الحق[3].

ومع ذلك، لا تكتسب الرياضيات تقديره الكبير؛ فهو يضعها تحت درجة

---

(١) انظر:

Van Ess, Die Erkenntnislehre, pp. 188–189.

إلمام ابن تيمية بما كتبه نصير الدين الطوسي جلي (ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١٥، ١٤٩؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ٢٠٧، ٢٥٠؛ انظر:

Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 13, n. 18; 70 , n. 103

ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، المجلد الحادي عشر «فهرس العالم»، «الطوسي»؛ انظر كذلك:

Laoust, Essai sur les doctrines sociales et politiques, p. 97.

(٢) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، المجلد الأول، ص ١٥٨.

(٣) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١٣٦؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٤٠؛ انظر:

Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 58.

العلوم الطبيعية؛ لأنه يَعُدُّها محصورة علىٰ الوجود الذهني، وليست لها فائدة في الغاية الأساسية للإنسان؛ وهي معرفة الله وكمال النفس وخلاصها(١).

أما الطائفة الأخرىٰ من الكليات التي يصفها ابن تيمية بالعصمة، فهي الأوامر والنواهي الشرعية، كالقضيتين الكليتين اللتين ذكرهما النبي **«كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»**(٢).

وهكذا، فإن ابن تيمية يقبل بيقينية هذين النوعين من الكليات، أي: حقائق الوحي، التي هي في الحقيقة تخص غالبًا النطاق الأخلاقي، والبديهيات التي

---

(١) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١٣٣-١٣٤؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٣٨؛ انظر:

Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 55–56.

يعترف ابن تيمية بأن الحساب مهم لحساب المواريث، «ولكن ليس علمًا يُطلب لذاته، ولا تكمل به النفس». (ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١٣٦-١٣٧؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٤١؛ انظر: *Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 59.*

للمزيد حول قول ابن تيمية في التنجيم، انظر:

Michot, Vanités intellectuelles, p. 605; Michot, Yahya J.: Ibn Taymiyya on Astrology. Annotated Translation of Three Fatwas, in: Journal of Islamic Studies 11 (2000), pp. 147–208.

(٢) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١١٠-١١٢، ٢٩٩، ٣٥٥-٣٥٧؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٢٥، ٣٢٨؛ انظر:

Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 38–39, n. 52, 157, n. 287–288

يشير ابن تيمية إلىٰ الحديث الذي رواه مسلم **«كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»** (مسلم ابن الحجاج القشيري: «صحيح مسلم»: *Liechtenstein*، ٢٠٠٠، المجلد الثاني، كتاب الأشربة، باب ٧، ص ٨٧٥-٨٧٧)؛ انظر:

Wensinck, Arent Jan: Concordance et indices de la tradition musulmane, Leiden 1936–1988, vol. 2 (1943), p. 79).

تشمل بعض الجوانب الأساسية للعالم الخارجي. ومع ذلك، هناك نوع ثالث من الكليات التي تتعارض، علىٰ مستوىٰ نظريته المعرفية، مع إنكاره لوجود الكليات في المعين، وهي المقدمات الكلية المتعلقة بـ«المجربات» وهذه الخاصية تميز العلاقة السببية الفاعلة بين الأشياء (انظر القسم ١١/ ٢).

٢/١٠ - صريح العقل

علىٰ الرغم من تشكيك ابن تيمية بشدة في الكليات -المكتسبة بالاستدلال، والاعتماد علىٰ العالم المادي والميتافيزيقي، إلا أن موقفه هذا لا يرجع لشكوك فعلية في قدرة الإنسان العقلانية. بل علىٰ العكس، يؤمن ابن تيمية أن الإنسان قادر علىٰ الوصول للمعرفة الحقيقية بالجزئيات، وهذا الإيمان هو الأساس في تأكيده علىٰ أن صريح العقل يتوافق مع صحيح النقل[١]؛ لذا يفترض وجود مَلَكَة للفهم السليم مشتركة بين ذوي العقول السليمة[٢].

---

(١) فيما يتعلق بالمعايير والمنهجية التي استخدمها ابن تيمية في نقد الأحاديث النبوية وأقوال الصحابة، انظر:

Ahmed: Ibn Taymiyyah and the Satanic Verses, pp. 78–86.

(٢) أشار أبراهيموف (*Abrahamov*) في أحد الهوامش إلىٰ التشابه بين الفلاسفة وابن تيمية في تأكيد «نوع واحد من الاستدلال السليم» (ابن تيمية، ص ٢٧٢ والهامش ١٠٢). ولكنه يتعجب من ذلك؛ لأنه فهم قبول ابن تيمية للعقل باعتباره مرتبطًا فقط بالوحي. وقام أبراهيموف في عمل لاحق بتصحيح وجهة نظره، موضحًا أن ابن تيمية «يقول أيضًا باستقلالية البرهان العقلي»، انظر:

(Islamic Theology, Traditionalism and Rationalism, Edinburgh 1998, p. 51)

انظر: هوفر الذي أدين له بالمعلومات حول تغيير وجهة نظر أبراهيموف

(Ibn Taymiyya's Theodicy, p. 30).

ولم يقدم ابن تيمية في أي موضع نظريته المعرفية بشكلٍ منهجي أو يوضح ما يندرج تحت «صريح العقل»، علىٰ أن هذا الموضوع لم يُدرس باستفاضة بعد[١]. والطرح التالي ليس سوىٰ محاولة لتسليط ضوء جديد علىٰ بعض الخصائص الرئيسة للنظرية المعرفية لابن تيمية.

يتبين من المقارنة المتكررة من ابن تيمية لصريح العقل عنده مع العقل عند خصومه أنه يرىٰ أن العقل عندهم قد فسد بالمنطق في معظم عناصره. ولهذا رأيت ترجمة مصطلح «صريح العقل» إلىٰ ***uncontaminated reason*** [حرفيًّا: العقل الفاسد]؛ لأن ترجمته إلىٰ (***common sense***) «الحس السليم» كما يحدث غالبًا أمر خادع إلىٰ حد ما؛ لأنه يشير إلىٰ تقييد العقل بما يمكن للجميع إدراكه، ويستثني عادة المعرفة التي يتم التوصل إليها بالاستدلال، أو علىٰ حد قول المتكلمين والفلاسفة «المكتسبة».

وبالنسبة لابن تيمية، فإن مقدار ما يمكن لذوي العقول السليمة تحصيله مباشرة أكبر من مجرد «الحس السليم»، وأن مدىٰ المعرفة التي يَعُدُّها ضرورية أوسع من ذلك. وتعتمد وجهة نظره علىٰ أساسين معرفيين رئيسين، وهما الفطرة التي تختلف سلامتها من إنسان لآخر، ثم نوعان من المعرفة.

والفطرة عند ابن تيمية لها دلالات مختلفة، وإن لم يقم بوصف ذلك في أيٍّ من كتابيه[٢]. ففي سياق مناقشاته لطرق الإدراك المختلفة، يستخدم ابن

(١) تشبه هذه الحالة تأكيد ابن تيمية علىٰ وجود الله؛ إِذْ يتضح أنه يعتبر ذلك من البديهيات؛ لدرجة أنه لم يقدم أدلة مستقلة عليه، بل يمكن العثور علىٰ هذه الأدلة في ثنايا ردوده *(Hallaq, Ibn Taymiyya on the Existence of God).*

(٢) العديد من هذه الجوانب موجودة في : =

تيمية الفطرة بالمعنىٰ الكلي «الإدراك الفطري» الذي خلق الله به الإنسان.

وهو يرىٰ أن «مبنىٰ العقل علىٰ صحة الفطرة وسلامتها»[١]، والناس إذا تنازعوا في المعقول لم يكن قول طائفة لها مذهب حجة علىٰ أخرىٰ، بل يرجع في ذلك إلىٰ الفِطَر السليمة التي لم تتغير باعتقاد يغير فطرتها ولا هوىٰ[٢].

= *Nurcholis Madjid, Ibn Taymiyya on Kalām and Falsafa, pp. 65–77.*

ويصف هوفر بعض هذه الدلالات المتنوعة استنادًا إلىٰ أعمال أخرىٰ لابن تيمية، انظر:

Ibn Taymiyya's Theodicy, pp. 39–44.

للاطلاع علىٰ استخدام ابن تيمية للفطرة بمعنىٰ التوحيد الذي يولد عليه الطفل، انظر:

Hallaq, Ibn Taymiyya on the Existence of God, pp. 55–66,

وكذلك للاطلاع علىٰ عمل رئيس في هذا الجانب يتناول ما يتعلق بتأكيد حرية الاختيار، انظر:

Holtzman, Human choice.

أما بالنسبة للتفسيرات الشاملة والأصولية للفطرة في العقيدة والفلسفة الإسلامية، انظر:

Josef van Ess: Zwischen Ḥadīt und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinatianischer Überlieferung, Berlin and New York 1975, pp. 101–114 and Gobillot, Genevieve: La fiṭra. La conception originelle; ses interprétations et fonctions chez les penseurs Musulmans = Cahier des Annales Islamologiques 18 (2000).

(١) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٣٢٣؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٣٢١؛
Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 150.

(٢) ابن تيمية، «درء التعارض بين العقل والنقل»، المجلد الأول، ص ١٦٨. أورد ابن تيمية هذا القول في سياق تأكيده أن صريح العقل لا يمكن أن يتعارض مع الوحي. للاطلاع علىٰ ترجمة فرنسية للفصل بأكمله (الوجه التاسع من الأوجه الأربعة والأربعين لدحض ادعاءات العقلانيين في تقديم العقل علىٰ الوحي)، انظر:

Michot, Vanités intellectuelles, pp. 615–616.

وهو يحتج غالبًا في رده علىٰ المنطقيين بأن الفطرة ليست مجرد معرفة مسبقة، ولكنها تحصل بالحس الباطن والظاهر(١).

لذا يمكن وصف الفطرة السليمة علىٰ أنها الميل والملكة العقلية للإدراك الصحيح والمباشر للمعرفة الحقيقية ورفض المعرفة الزائفة؛ فهي تقود الإنسان لإدراك وجود الله(٢).

---

(١) ابن تيمية، «نقض المنطق»، ص ١٩٤؛ ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٣١٦، ١٠٨-١٠٩؛ انظر:

Hallaq, Ibn Taymiyya on the Existence of God, p. 58.

في موضع آخر في كتاب «نقض المنطق» يبين ابن تيمية أن المبادئ الفطرية الظاهرة يودعها الله في النفوس منذ بدايتها (ص. ٢٠٢؛ *Hallaq, Ibn Taymiyya, p. xxxi*)؛ وهناك فقرة في كتاب «الرد علىٰ المنطقيين» يمكن تفسيرها بنفس الطريقة (الصفحات ٣٠٢-٣٠٣). تعبيرات ابن تيمية متباينة حول معرفة وجود الله؛ فتعبير مثل أن الفطرة شهدت بذلك يشير إلىٰ المعرفة الاستدلالية (كتاب «درء تعارض العقل والنقل»، المجلد الثالث، ص ١٢٩)، في حين أن تعبير كون الشيء «مركوزًا» في الفطرة (المرجع نفسه، المجلد الثالث، ص ٧٢) يشير إلىٰ المعرفة البديهية. وفي كتابه «رسالة في الكلام علىٰ الفطرة»، يصوغ ابن تيمية مفهومًا للفطرة لا يعتمد علىٰ الحواس (ابن تيمية في: مجموعة الرسائل الكبرىٰ، الجزء الثاني، بيروت، ١٩٧٢)، ص ٣٤٥، ٣٤٨ وما بعدها؛ الترجمة الفرنسية:

Gobillot, Genevieve: L'Épitre du discours sur la fiṭra (Risāla fī-lkalām ʿalā-l-fiṭra) de Taqī-l-Dīn Aḥmad Ibn Taymīyya (661/1262–728/1328). Présentation et traduction annotée, in: Annales Islamologiques 20 (1984), pp. 29–53, here 31, 49, 52–53 et passim).

انظر:

Hallaq, Ibn Taymiyya on the Existence of God, pp. 65–66.

(٢) المرجع السابق؛ انظر:

= Madjid, Ibn Taymiyya on Kalām and Falsafa, pp. 71–72.

واستحسان الحسن واستقباح القبيح(١) وتمييز الحق من الباطل(٢) لتحصيل الأهلية في إدراك الأمور (انظر: القسم ١١/ ٢)، أو بناء التصورات والأحكام السليمة (انظر: القسم ١٠/ ١، والقسم ١١/ ٢)(٣).

ويعترف ابن تيمية رغم ذلك أن هناك اختلافاتٍ كبيرةً بين البشر فيما يتعلق بسلامة إدراكهم الفطري والحسي؛ إذْ يربط هذه الاختلافات مع التمييز المشترك بين طريقتين للمعرفة: المعرفة الضرورية أو البديهية من ناحية، والمعرفة الكسبية أو النظرية من ناحيةٍ أخرىٰ(٤). فيُنظر للأولىٰ علىٰ

= في «درء تعارض العقل والنقل»، ذكر ابن تيمية أن الفطرة تفيد علو الله فوق العالم، وهذا أمر متفق عليه بين الأمم التي لم تغير فطرتها لم يحصل بينهم بتواطؤ واتفاق؛ ولهذا يوجد هذا في فطرة الأعراب والعجائز والصبيان من المسلمين واليهود والنصارىٰ والمشركين (المجلد ٦، ص ١٢)؛ انظر أيضًا أعلاه الهامش رقم ١ الصفحة السابقة.

(١) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٤٢٨-٤٣٠؛ انظر:
Madjid, Ibn Taymiyya on Kalām and Falsafa, pp. 65–69.

(٢) علىٰ سبيل المثال: بن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٧١؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢١٦؛ انظر: *Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 26–27;*
ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، المجلد ٩، ص ٣٦٦.

(٣) انظر: هوفر، الذي درس كتابات أخرىٰ لابن تيمية وتوصل إلىٰ استنتاجات مماثلة فيما يتعلق بفهم ابن تيمية للعقل *(Ibn Taymiyya's Theodicy, pp. 32–34)*، يقول: إنه من الصعب «تحديد العلاقة الدقيقة» بين مفاهيم ابن تيمية عن العقل والفطرة (المرجع السابق، ص ٣٩).

(٤) للاطلاع علىٰ تطور هذا التمييز، انظر:
van Ess, Die Erkenntnislehre, pp. 114–128; Marmura, Michael E.: Ghazali's Attitude to the Secular Sciences and Logic, in: George F. Hourani (ed.): Essays on Islamic Philosophy and Science, Albany 1975, pp. 104, 110, n. 13.

أنها مباشرة ويقينية، والأخرىٰ مستنبطة وظنية. ويؤكد ابن تيمية علىٰ هذا الاختلاف بالنسبة للتصورات والتصديقات(١).

وعلىٰ الأرجح يَعُدُّ ابن تيمية المعرفة البديهية واضحة وصريحة، إلا أنه يرىٰ أن الطبيعة البديهية والنظرية للتصورات أو التصديقات لا تعتمد علىٰ الموضوع، ولكن علىٰ سلامة إدراك الفطرة والحواس، وهو يَعُدُّها من الأمور النسبية الإضافية(٢).

ومعلوم أن الناس يتفاوتون في قوىٰ الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوىٰ الأبدان فمن الناس مَن يكون في سرعة التصور وجودته في غاية يباين بها غيره مباينة كبيرة، وحينئذٍ فيتصور الطرفين تصورًا تامًّا بحيث تتبين بذلك التصور التام اللوازم التي لا تتبين لغيره الذي لم يتصور الطرفين التصور التام ... فإن كثيرًا من الناس مَنْ تكون القضية عنده حسية أو مجربة أو برهانية أو متواترة وغيره إنما عرفه بالنظر والاستدلال(٣).

يعبر ابن تيمية في هذا الكلام بوضوح عن إيمانه باختلاف الأهلية العقلية للبشر، ويرىٰ أنه بالنسبة لبعض البشر ليست هناك حاجة لوضع الحدود أو

---

(١) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١١، ١٣-١٤، ٨٨-٩١؛ (اختصر السيوطي شرح ابن تيمية اختصارًا شديدًا: «جهد القريحة»، ص ٢٠٥-٢٠٦، ٢١٩-٢٢٠؛ انظر: *Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 10–12, 31–32;*
انظر أيضًا القسم ١١/ ٣.

(٢) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١٣؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٠٥؛ انظر: *Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 11.*

(٣) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٩١؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢١٩-٢٢٠؛ انظر: *Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 32.*

الأقيسة الشمولية أو التمثيلية من أجل إدراك التصورات أو التصديقات، وعندما تكون المعرفة بديهية؛ تصبح التصورات والتصديقات ضرورية ويقينية. وهو يذكر بوضوح أن الإدراك الحسي والتجربة والبرهان[1] والتواتر، - كل هذا - يقود إلىٰ معرفة مباشرة، ومن ثَمَّ معرفة بديهية ويقينية[2].

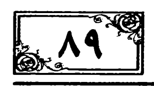
كما يَعُدُّ ابن تيمية أيضًا الوهميات والمشهورات أحد تلك الطرق المختلفة للوصول لليقين[3]، كما أوردها في كلٍّ من كتاب «الرد علىٰ المنطقيين» وكتاب «درء تعارض العقل والنقل»؛ مما حدا به إلىٰ استخدام العديد من المصطلحات والمفاهيم الفلسفية.

---

(١) لا يشرح ابن تيمية ما يعنيه في هذا السياق بالبرهان. فيمكن أن يكون الشكل الأول في القياس الشمولي، الذي يَعُدُّه مفهومًا بديهيًّا (انظر: القسم ١١/ ٣) أو «الاستدلالات العقلية البرهانية المذكورة في القرآن» (انظر: القسم ١٢).

(٢) جدير بالذكر أن عبد القاهر البغدادي (المتوفىٰ ٤٢٩ / ١٠٣٧-١٠٣٨) يكشف في كتابه «أصول الدين» أن الاستدلال بالعقل والتجربة والعادات والشرع والإلهام؛ «كالعلم بذوق الشعر وأوزان أبياته في بحوره»، (انظر:
Wensinck, Arent Jan: The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development, London 1965, p. 259)
يكشف أنها تندرج في نوع المعرفة الفطري الضروري، إذا قذف الله هذا العلم في قلب العبد (البغدادي أبو منصور عبد القاهر التميمي: كتاب «أصول الدين»، بيروت ١٤٠١/ ١٩٨١ (أعيد طبعه، إسطنبول ١٣٤٦/ ١٩٢٨)، ص ١٤-١٥؛
Wensinck, The Muslim Creed, pp. 259–260.
وقد عدل ابن تيمية عن البغدادي في نواحٍ عديدة؛ إذْ تبنىٰ مصطلحات ومبادئ أثارت النظرية المعرفية للفلاسفة ومتأخري المتكلمين.

(٣) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٢٠٦، ٣٩٦-٤٣٧. لم يلخص السيوطي هذا الفصل في كتابه؛ انظر: *Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 167, n. 307.1.*





١١ـ آثار «سموم» المنطقيين في نظرية ابن تيمية المعرفية

١١/ ١ ـ الحسيات والوهميات والمتواترات والمشهورات

يتفق ابن تيمية مع المتكلمين والفلاسفة المتقدمين والمتأخرين في أن الحسيات إما أن يتصورها الإنسان بحواسه الظاهرة: كالطعم واللون والريح والأجسام التي تحمل هذه الصفات. وإما أن يتصورها بمشاعره الباطنة كما تُتصور الأمور الحسية الباطنة الوجدانية مثل الجوع والشِّبع والحب والبغض والفرح والحزن[1].

كما يميز أيضًا بين الحسيات الخاصة والعامة، فليس ما رآه زيد أو شمه أو ذاقه أو لمسه يجب اشتراك الناس فيه، وكذلك ما وجده في نفسه من جوعه وعطشه وألمه ولذته، ولكن بعض الحسيات قد تكون مشتركة بين الناس كاشتراكهم في رؤية الشمس والقمر والكواكب، وأخص من ذلك اشتراك

---

(١) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١١ (فيما يتعلق بالحسيات الباطنة، يتحدث أيضًا عن المشاعر)، ٥٥-٥٦، ٩٢، ٩٦. ويذكر هنا أن من بين الحواس الخمس: البصر والسمع وهما الحاستان الأصليتان في العلم اللتان يمتاز بهما الإنسان عن البهائم. اقتضبه أو أغفل ذكره السيوطي في «جهد القريحة»، ص ٢٠٥؛ انظر:
Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 10;
ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، المجلد السادس، ص ١٠٨. أما ما يتعلق بتطور التصنيف حول التطورات الحسية في الكلام والفلسفة، انظر:
van Ess, Die Erkenntnislehre, pp. 164–166.

أهل البلد الواحد في رؤية ما عندهم من جبل وجامع ونهر وغير ذلك من الأمور المخلوقة والمصنوعة[١]. وذكر كذلك في كتابه «الرد علىٰ المنطقيين» أن الحسيات تشمل المبادئ الأساسية الحسابية والجغرافية والعقلية المحضة (انظر: القسم ١٠/ ١). ولم يناقش ابن تيمية مسألة «أخطاء الحسيات» أو بطلان التصديقات المبنية علىٰ التصورات الصحيحة[٢].

وابن تيمية لا يستبعد الحسيات، ولا سيما تلك التي تدركها الروح، التي قد لا يشترك فيها المتواجدون في مكان واحد كرؤية وسماع الجن أو الملائكة أو الموجودات التي لن تحدث إلا بعد الموت؛ بل يَعُدُّ هذه الموجودات الحسية الغائبة علىٰ أنها يقينيات، ويصفها بما اعتبره «ابن سينا» وأمثاله من الفلاسفة «وهميات خاطئة»؛ لذا يحتج ابن تيمية علىٰ العقيدة القائلة بأن هذه الموجودات ليست إلا في روح الشخص الذي يستشعرها، ويريد تأكيد الوجود المادي لأمر غير مرئي في العالم المعقول من ناحية، والعذاب الجسدي في الآخرة من جهة أخرىٰ[٣].

---

(١) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٩٢؛ انظر:
Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 32–33 n. 43.4.

(٢) كان هذا السؤال محل خلاف كبير لدىٰ العديد من الكُتَّاب الذين قرأ لهم ابن تيمية. فأرسطو يرىٰ أنَّ الحواس لا يمكن أن تخطئ، لكن قد يكون باعث إطلاق الحكم الناتج عن التصور خاطئًا، وقد نقل ذلك الرازي خطئًا، انظر علىٰ سبيل المثال:
van Ess, Die Erkenntnislehre, pp. 174–177.

(٣) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، المجلد السادس، ص ١٠٩-١١١. لم يستعرض ابن تيمية في كتاب «الرد علىٰ المنطقيين» رأيه في الوهميات. وهو يؤكد أنه قد دحض فعلًا باستفاضة استبعاد المنطقيين للقضايا التي يسمونها الوهميات عن أن تكون يقينيات، وقد بين في غير هذا الموضع أنها وغيرها من العقليات سواء، ولا=

ورغم أن إنكار ابن سينا ليقينية الوهميات التي يستشهد بها ابن تيمية لدعم حجته لا يتطرق لقضية الجن أو الملائكة، لكنه يتعلق بالأوهام التي ينكرها ابن تيمية أيضًا(١).

ومن ثَمَّ، يرفض وصف ابن تيمية القضايا الوهمية الفاسدة، وهي تلك القضايا التي تؤكد وجود ما ليس موجودًا داخل العالم أو خارجه(٢).

= يجوز التفريق بينهما، وأن اقتضاء الفطرة لهما واحد. («الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٢٠٦، ٣٩٦؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٩٤؛ انظر:
Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 120–121).

وعلىٰ الأرجح كان ابن تيمية يشير إلىٰ أقواله في كتاب «درء تعارض العقل والنقل» (المجلد السادس وما بعده، انظر: المجلد الحادي عشر). وقد شرح ابن سينا نظريته في بقاء الروح وإنكاره للبعث الجسماني في «الرسالة الأضحوية في أمر المعاد»، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة ١٣٦٨ هـ/ ١٩٤٩ م؛ انظر: نقد ابن تيمية لنهج ابن سينا التأويلي في هذا المسلك، والذي قدمه أيضًا في «درء تعارض العقل والنقل» (انظر:
Michot, A Mamlūk Theologian's Commentary).

(١) في كتاب («درء تعارض العقل والنقل»، المجلد السادس، ص ١٠١-١١١؛ وانظر: ص ٢٠-٢٢) يعلق ابن تيمية علىٰ كلام ابن سينا المثير للجدل إلىٰ حد ما بشأن وهمية الحسيات في «الإشارات والتنبيهات» (المجلد الأول، ص ٣٥٣-٣٥٥؛ انظر: ترجمة وشرح إيناتي (*Avicenna, Remarks and Admonitions*، الجزء الأول، ص ١٢٣-١٢٤). و ليس هذا هو الجزء الذي يقتبس فيه ابن تيمية عن ابن سينا مع اختلاف كبير في الصياغة في مخطوطات أخرىٰ معروفة لمحقق كتاب «الإشارات والتنبيهات» سليمان دنيا، (انظر:
Marcotte, Ibn Taymiyya et sa critique, p. 51–53).

وقد أظهرت روكسان ماركوت (*Roxanne D. Marcotte*) أن ابن تيمية قد أساء تفسير آراء ابن سينا مرارًا وتَكْرارًا حتىٰ يتمكن من دحضها (المرجع السابق، ص ٥٣-٥٨).

(٢) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، المجلد السادس، ص ١٠٦.

كما يقر ابن تيمية أن ابن سينا يعترف بوجود قضايا وهمية حقيقية، إلا أنه يختلف فقط في توصيفها. ويشرح ابن سينا الوهم الحقيقي بالمعرفة التي لا تتأتَّىٰ بالحواس، بل تنتج عن شعور خاص مثل خوف الغنم من الذئب دون أن تراه من قبل(١). ويصف ابن تيمية هذه الكلية الغريزية بكل بساطة بأنها قوة باطنة، أو العقل، أو صريح العقل، وَيَعُدُّها مقدماتٍ وهميةً يقينيةً لتمكنها في الفطرة، وثبوتها في الجِبِلَّة(٢).

أما المتواترات، فيصفها ابن تيمية بأنها الجزئيات التي عُلمت بالحس من مسموع أو مرئي، أي: بالمعرفة المباشرة(٣). وهذه المعارف قد يشترك فيها عامة الناس كاشتراكهم في العلم بوجود مكة ونحوها، والعلم بوجود موسىٰ وعيسىٰ ومحمد ونحو ذلك. فإن هؤلاء قد تواتر خبرهم إلىٰ عامة بني آدم وإن

---

(١) ابن سينا، أبو علي: ابن سينا: «النفس» (النص العربي)، وهو الجزء الخاص بالنفس في كتاب «الشفاء»، تحقيق: فضل الرحمن، لندن، نيويورك وتورونتو ١٩٥٩، ص ٤٥، ١٨٤؛ ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، ص ٣٥٤ (انظر:
Ibn Sīnā: Livre des directives et remarques (Kitāb al-Ishārāt wa l-tanbīhāt), traduction avec introduction et notes par Amélie M. Goichon, Beyrut and Paris 1951, p. 317);
ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، المجلد السادس، ص ٢٢ (يقتبس هنا فقرة من «الإشارات والتنبيهات»، ولكنه يناقش لاحقًا («درء تعارض العقل والنقل»، المجلد السادس، ص ٤٧ - ٥٥) أجزاءً من نظرية ابن سينا للقوة الوهمية في «الشفاء» *(De Anima, especially pp. 167, 168–169)*. بعض المراحل الرئيسة في تطور الأحكام حول الوهميات في العقيدة والفلسفة الإسلامية ذكرها:
van Ess, Die Erkenntnislehre, pp. 398–399.

(٢) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، المجلد السادس، ص ٥٠-٥٥، ١٠٥-١٠٦.

(٣) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٣٠٢.

قدر من لم يبلغه أخبارهم فهم في أطراف المعمورة(١).

وبالإضافة إلىٰ متقدمي المتكلمين؛ نجد متأخريهم والفلاسفة قد اتفقوا علىٰ اعتبار المتواترات يقينيات(٢).

علىٰ النقيض من ذلك، يشكك الفلاسفة وبعض متأخري الكلاميين في

(١) المرجع السابق، ص ٩٢؛ إما أن يكون السيوطي يشرح كلامًا من كتاب الرد علىٰ المنطقيين أو أنه أضاف من عنده أن «معجزات الأنبياء مشهورة بالتواتر» وأن نفي صحة المتواترات يؤدي إلىٰ البدعة والكفر («جهد القريحة»، ص ٢٢٠؛
Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 32).
وفي فقرتين من المخطوطة المحققة لكتاب «الرد علىٰ المنطقيين» (الذي يحتوي علىٰ هامش بخط يد ابن تيمية)، يذكر ابن تيمية المعجزات في سياق المسائل التجريبية ويقول إنه تحدث عنها في مكان آخر («الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٣٠٠-٣٠١؛ انظر له كتاب «النبوات»). لم يذكر السيوطي هذه التلميحات (انظر: «جهد القريحة»، ص ٣١٥؛
Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 143).
أوضح شهاب أحمد أن مفهوم النقل المتواتر لأقوال النبي كان أوسع عند ابن تيمية منه عند غالبية الفقهاء، (انظر:
Ibn Taymiyyah and the Satanic Verses, pp. 84–85).

(٢) انظر علىٰ سبيل المثال: ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، المجلد الأول، ص ٣٤٩؛
Avicenna, Remarks and Admonitions, p. 121;
أبو حامد الغزالي، «محك النظر»، تحقيق: رفيق العجم، بيروت ١٩٩٤، ص ١٠٥؛ انظر:
Rudolph, Die Neubewertung der Logik, p. 79; van Ess, Die Erkenntnislehre, p. 398.
بالنسبة لعبد القاهر البغدادي، تشمل المتواترات المعارف التاريخية والجغرافية (البغدادي، كتاب «أصول الدين»، ص ١١، ١٢؛ انظر:
Wensinck, The Muslim Creed, p. 257).

يقينية المشهورات[١] بدرجات متفاوتة؛ لذا حاول ابن تيمية إظهار أن تفريقهم بين الأوليات والمشهورات هو أمر فاسد[٢].

ويوضح كذلك أن الإنسان من نفسه يميل بفطرته إلىٰ العدل والصدق وتحصيل العلم أكثر دون الظلم والباطل والجهل، ويسوق حججه لإثبات أن حكمًا مثل: «العدل حسن والظلم قبيح»[٣] يمكن إدراكه بداهة؛ لذلك فهو من الأمور اليقينية[٤].

---

(١) انظر علىٰ سبيل المثال: ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، المجلد الأول، ص ٣٤٢، ٣٥٠-٣٥٣؛

Avicenna, Remarks and Admonitions, pp. 119, 122–123.

يشير ابن تيمية بشكل أساسي إلىٰ تعليق الرازي علىٰ كتاب ابن سينا.

(٢) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٣٩٦-٤٢٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٢٣؛ انظر: الهامش التالي.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٢٠-٤٣٧. لخص حلاق بعض ردوده *(Ibn Taymiyya, p. 167, n. 307.1)*؛ للاطلاع علىٰ هذا النقاش في الأوساط الفلسفية والعقدية انظر:

van Ess, Die Erkenntnislehre, p. 400

تستحق هذه الردود بالفعل دراسة مقارنة شاملة، علىٰ الأقل مع كتابات ابن تيمية الخاصة. وفي مقالة نُشِرَت عن مجموعة من آراء ابن تيمية الفقهية، يعرض *van Ess* نظرية أخلاقية تتكون من ثلاثة مستويات: المستوىٰ العقلي والملي والشرعي (انظر:

Ibn Taymiyya, Majmūʿat al-Fatāwā, al-mujallad 20, Cairo 1421/2001, vol. 10, pp. 37–43; transl. by Michot, Yahya J.: Textes spirituels d'Ibn Taymiyya. XIV. Raison, confession, loi. Une typologie musulmane du religieux, in: Le Musulman 27 (1996), pp. 24–29, here 24, 26–28).

يشتمل المستوىٰ العقلي علىٰ أساس الأخلاق «وهذا ما يجمع عليه ذوو العقول من بني آدم، سواء كانت لهم صلة كتاب أم لا» («مجموع الفتاوىٰ»، المجلد العشرون، القاهرة، الجزء العاشر، ص ٤٠). ومن بين الأمثلة المذكورة، يذكر «العدل» علىٰ الرغم من=

ومن ثَمَّ، يمكن القول من حيث المبدأ إن ابن تيمية اعتبر المشهورات من اليقينيات؛ مخالفًا بذلك قول الفلاسفة في تلك المسألة.

٢/١١ ـ المجربات والعلِّيَّة الفاعلة ابن تيمية بوصفه مؤيدًا للواقعية المعتدلة

من المؤكد أن اهتمام ابن تيمية بالمجربات لا بد أن يُنْظَرَ إليه علىٰ أساس الأرضية الوعرة التي ولج منها لهذا الموضوع، وهو مسألة: هل العلة الفاعلة لها وجود أم لا؟ فابن تيمية يؤكد وجودها، بل ويتحدث عن «المقدمات الكلية». وفي هذا الجزء من الحديث عن نظريته المعرفية، يؤكد ابن تيمية صراحة وضمنًا مبدأً أساسًا في المعرفة المشائية؛ وهي قدرة الإنسان علىٰ فهم جواهر الأشياء، أي: وجود الكليات في المعين. فيبدأ بشرح ذلك، فيقول:

فعامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الرِّيُّ، وأن قطع العنق يحصل معه الموت، وأن الضرب الشديد يوجب الألم. والعلم بهذه القضية الكلية تجريبي، فإن الحس إنما يدرك ريًّا معينًا، وموت شخص معين، وألم شخص معين، أما كون كل مَن فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك. فهذه القضية الكلية لا تعلم بالحس، بل بما يتركب من الحس والعقل، وليس الحس هنا هو السمع(١).

= الاعتراف بأن تطبيقه يعتمد علىٰ العالم المادي (المرجع السابق، ص ٦٩). انظر أيضًا: *Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy, p. 42.*

(١) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٩٢-٩٣؛ شرح ابن تيمية بالكامل للمجربات غير موجود في تلخيص السيوطي.

فبقراءة هذه الفقرة، يتذكر المرء إنكار ابن تيمية الشديد لإمكانية وضع قضايا كلية صادقة بالتجريد من خلال مشاهدة الجزئيات؛ لأنه لا يمكن لأحد أن يشاهد جميع الجزئيات (انظر: القسم١٠/ ١). فهذا يبدو وكأنه تناقض واضح، مع المعرفة المشائية في المستوىٰ الأنطولوجي.

❑ ويواصل ابن تيمية شرحه للمجربات، فيقول:

لكن مَن لا يثبت الأسباب والعلل من أهل الكلام كالجهم وموافقيه في ذلك مثل أبي الحسن وأتباعه يجعلون المعلوم اقتران أحد الأمرين بالآخر لمحض مشيئة القادر المريد من غير أن يكون أحدهما سببًا للآخر ولا مولدًا له.

وأما جمهور العقلاء من المسلمين وغير المسلمين وأهل السنة من أهل الكلام والفقه والحديث والتصوف وغير أهل السنة من المعتزلة وغيرهم، فيثبتون الأسباب ويقولون: كما يعلم اقتران أحدهما بالآخر، فيعلم أن في النار قوة تقتضي التسخين، وفي الماء قوة تقتضي التبريد، وكذلك في العين قوة تقتضي الإبصار، وفي اللسان قوة تقتضي الذوق، ويثبتون الطبيعة التي تُسَمَّىٰ الغريزة والنحيزة والخلق والعادة ونحو ذلك من الأسماء[1].

ولا يدع ابن تيمية مجالًا للشك في أنه يتمسك بقناعة «جمهور العقلاء»[2].

---

(١) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٩٤؛ انظر: ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، المجلد التاسع، ص ٣٣٩-٣٤٢. في إحدىٰ الفقرات عن الحديث عن انتظام حركة الشمس والقمر، يتكلم ابن تيمية بوضوح عن كون ذلك عادة. ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٢٧٢.

(٢) يؤكد ابن تيمية هذا بشكل أكبر بالعديد من الآيات القرآنية (البقرة: ١٦٤؛ الأعراف:=

وهو بذلك يقر بوضوح بواحدة من النظريات الرئيسة لدىٰ المشائين، نظرية العلة الفاعلة، التي - في تناقض مع تأكيده - كانت بعيدة عن تبني الجمهور لها، الأمر الذي يشير إليه هو[1].

= ٥٧؛ ق: ٩) «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٢٧٠؛ راجع: النقاش الجدلي المشابه جدًّا في فتوىٰ ابن تيمية الكبرىٰ حول التنجيم، حيث يقول صراحة: إن الله وضع «الإشراق والإحراق في النار، والتطهير والري في الماء، وغير ذلك من النعم التي ذُكرت في القرآن» ثم ينتقد بشدة علماء الكلام الذين يقولون: «إن الله يفعل هذه الأمور بـ (عند) وليس (بـ)» (*Michot, Ibn Taymiyya on Astrology, pp. 155–156*)، ويؤكد ذلك في «منهاج السنة» و«العقيدة التدمرية» (*Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy, pp. 147, 157–159*). ويشير هنري لاووست إلىٰ «الروح الأرسطية» عند ابن تيمية في:

Essai sur les doctrines sociales et politiques, pp. 167, 244–254.

فهو يشير إلىٰ أحد الفقرات الفقهية لابن تيمية؛ إذْ يتحدث عن «جوهر» الشيء «وماهيته»(ابن تيمية، كتاب «السماع والرقص»، في: «مجموعة الرسائل الكبرىٰ»، القاهرة، المجلد الثاني، ص ٢٩٣). وبناء علىٰ العديد من كتابات ابن تيمية، أوضح نوركوليس مادجيد أن ابن تيمية لم يكن من أتباع مذهب العلية، فاهتمامه الأساسي لا يكمن بالأساس في الآثار المنطقية، ولكن في الاختلافات في الأمور الغيبية بين ابن تيمية وخصومه: (انظر:

Ibn Taymiyya on Kalām and Falsafa, pp. 142–181).

للمزيد حول نشأة مذهب العلية في الإسلام، انظر:

Ulrich Rudolph and Dominik Perler: Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken, Göttingen 2000, pp. 23–124.

(١) يقر ابن تيمية بأن «هناك مَن يرفض القوىٰ والطبائع كما في حال أبي الحسن [الأشعري] وأتباعه من أصحاب مالك والشافعي وأحمد [ابن حنبل] وغيرهم» (ابن تيمية، فتوىٰ حول العقل في: «مجموع الفتاوىٰ»، القاهرة، المجلد ٥، الجزء ٩)؛ انظر:

Michot, Ibn Taymiyya on Astrology, pp. 155–156, n. 34.

في الواقع أنكر المعتزلة الأسباب الثانوية والوسيطة، مفترضين أن الله يتصرف في=

وفي ضوء هذا، فإن إنكاره للمفهوم الأرسطي «الحد الحقيقي» بمعنىٰ فهم جوهر الأشياء (انظر: القسم ١٠/ ١) يكتسب أبعادًا جديدة[١]. فابن تيمية ينفي بوضوح كون الجزئي أو النوع أو الجنس له ذاتية خاصة -كالحال لدىٰ الفلاسفة، وهو أيضًا يسمي هذه الخصائص حقائق[٢] وماهية[٣]، ولا أن معرفة الإنسان بها يقينية. وهكذا، يبدو أن ابن تيمية يقبل جوهر النظرية المشائية السببية، بمعنىٰ أن السببية ثابتة في جوهر الأشياء.

= الكون بذاته (انظر:

Wolfson, Harry Austryn: The Philosophy of the Kalam, Cambridge and London 1976, pp. 520–543).

وهذا الإنكار يخص العالم فقط، أي: الطبيعة؛ إذْ إن الإنسان لا يتدخل هنا. أما فيما يخص فعل الإنسان في العالم، يقر معظمهم بالعلة الفاعلة بين الفاعل والنتيجة، وهو ما يطلقون عليه «التولد». انظر:

van Ess, Josef: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Berlin and New York 1991–1997, vol. 3, pp. 116–117, 250, 423; vol. 4, pp. 139, 475, 487, see also Index s. v. tawallud).

انظر كذلك الهامش رقم: ٤ صفحة ١٠٢.

(١) للمزيد حول دور السببية في النظرية الأرسطية للحد، انظر:

Madkour, Ibrahim: L'organon d'Aristote dans le monde arabe, ses traductions, son étude et ses applications, Paris 1969, pp. 125–127.

(٢) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين» ص ٢٦، ٩٩؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٣١٤؛ انظر:

Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 142.

(٣) انظر الهامش رقم: ٢ صفحة ٩٦؛ يرىٰ هنري لاووست أن المصطلح المنطقي عند ابن تيمية مأخوذ من الغزالي (انظر: *Essai sur les doctrines sociales et politiques, p. 84*.

❑وبالعودة إلىٰ تأكيد ابن تيمية بأن «المجربات» قضايا كلية، يجب أن نكشف إذا ما كان يميز بين دعواه ودعوىٰ خصومه، فإنه بنفسه يصوغ هذه المواجهة.

ومعلوم أن الحس لا يدرك أمرًا كليًّا عامًّا أصلًا، فليس في الحسيات المجردة قضية كلية عامة تصلح أن تكون مقدمة في البرهان اليقيني، وإذا مثلوا ذلك بأن النار تحرق ونحو ذلك، لم يكن لهم علم بعموم هذه القضية، وإنما معهم التجربة والعادة التي هي من جنس قياس التمثيل لما يعلمونه من الحكم الكلي لا فرق بينه وبين قياس الشمول وقياس التمثيل، وإن علم ذلك بواسطة اشتمال النار علىٰ قوة محرقة فالعلم بأن كل نار لا بد فيها من هذه القوة هو أيضًا حكم كلي.

وإن قيل: إن الصورة النارية لا بد أن تشتمل علىٰ هذه القوة، وأن ما لا قوة فيه ليس بنار، فهذا الكلام إذا قيل إنه صحيح قيل: إنه لا يفيد الجزم بأن كل ما فيه هذه القوة تحرق كل ما لاقاه، وإن كان هو الغالب، فهذا يشترك فيه القياس والتمثيل والشمول(١) والعادة والاستقراء الناقص؛ ومعلوم أن كل مَن قال: إن كل نار تحرق كل ما لاقته، فقد أخطأ، فإنه لا بد من كون المحل قابلًا للإحراق؛ إذ قد علم أنها لا تحرق كل شيء كما لا تحرق السمندل والياقوت،

---

(١) قياس الشمول مصطلح غير شائع، يقابل مصطلح (*categorical syllogism*)، ولعله من صياغة ابن تيمية نفسه، انظر:

Ibn Taymiyya, p. xiv.

أما المصطلح الشائع في هذا السياق فهو «القياس الاقتراني». ويرىٰ *R. Brunschvig* أن ابن تيمية يريد التأكيد علىٰ دعوىٰ شموله للكليات. انظر:

Pour ou contre la logique grecque, p. 324.

وكما لا تحرق الأجسام المطلية بأمور مصبوغة، وأما خرق العادة فمقام آخر. ولا أعلم في القضايا الحسية قضية كلية لا يمكن نقضها مع أن القضية الكلية ليست حسية، وإنما القضية الحسية أن هذه النار تحرق، فإن الحس لا يدرك إلا شيئًا خاصًا[١].

□في هذه الفقرة من «الرد علىٰ المنطقيين»، يظهر ابن تيمية أقل صرامة في تأكيد السببية الفاعلة للأشياء. فكلامه أنه ربما ليس كل شيء سوف يحترق بملامسة النار لا ينكر علىٰ الإطلاق «الاحتراق» كخاصية طبيعية للنار، لكن فقط يقرر أن ثمة أشياء لديها صفة عدم الاحتراق بالنار. وفي الواقع، هناك اتفاق بين ابن تيمية والمنطقيين المشائين علىٰ هذا. وهو بنفسه يقرر ذلك بتأكيد إمكانية الوصول لهذه الحقيقة من خلال قياس الشمول.

وفي إطار مناقشة ابن تيمية لإرادة العبد، الأمر الذي يفيده أيضًا في إثبات وجود الله، يظهر مرة أخرىٰ علىٰ أنه قائل بـ«الواقعية المعتدلة» فيما يتعلق بالسببية.

كما أنه يقبل مبدأ أرسطو القائل باستحالة التسلسل فيما يتعلق بالعلة الفاعلة. وبعد ثبوت أن كل نفس، أي كل كائن حي، لها شعور وإرادة، فإنه يفرق بين الشيء المراد لغيره والمراد لنفسه. فالأول يمثل له بالطعام مثلًا. فهو مراد لجنسه بمعنىٰ سد الجوع. ثم يرىٰ ابن تيمية أنه ليس كل شيء يمكن أن يكون مرادًا لغيره؛ لأن ذلك من شأنه أن يقود لتسلسل العلل الغائية، وهو

---

(١) السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٣١٤-٣١٥؛ انظر:

Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 142–143.

ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»،ص. ٣٠٠.

ممتنع كامتناع تسلسل العلل الفعلية، بل «أولىٰ»[١].

ومن ثَمَّ يجب أن يكون هناك شيء مرادًا ومحبوبًا لنفسه، وليس لجنسه و«هذا لا يكون معينًا»، وذلك هو الله. وفي حين أن الله لا يشترك مع غيره في أي شيء، فإن الجزئيات الأخرىٰ تتشارك في الكليات. ولكن الكلي لا وجود له في الأعيان إلا معينًا[٢]. وقد كان من الصعب لابن تيمية أن يعبر بوضوح أكثر -نصًّا أو مفهومًا- عن التطابق القائم بينه وبين المشائين.

فالسببية الطبيعية هي المبدأ الذي يتمسك به ابن تيمية أيضًا في كتابات أخرىٰ، بل في كثير منها، كما يقول جون هوفر مؤخرًا في دراسته البارزة حول مفهوم العدالة الإلهية عند ابن تيمية[٣].

ويقول هوفر - باقتناع: إن هذا يشكل جانبًا من العدالة الإلهية عند ابن تيمية، وهي المنظور الإنساني.

❑أما الجانب الآخر فهو «المنظور الإلهي» الذي يبدو منه الخلق مختلفًا؛ لتظهر بالكلية قدرة الله. وبالمثل، فإن ابن تيمية ينظر إلىٰ أفعال العباد كنتيجة لإرادة العبد وقوته وحرية اختياره، من جهة، وكخاضعة لمشيئة الله من ناحية

---

(١) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، المجلد الثامن، ص ٤٦٥: انظر كذلك: ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١٤٧-١٤٨، السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٤٩-٢٥٠؛ *Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 68–70.*

(٢) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، المجلد الثامن، ص ٤٦٤-٤٦٧.

(٣) انظر:
Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy, pp. 133–134, 147, 156–165 et passim (see index, s. v. cause).

أخرىٰ[١]. ولذلك يَعُدُّ هوفر منهجَ ابن تيمية «توافقيًّا بين الإرداة والحتمية»[٢].

ومن أجل ضمان «مسؤولية العباد عن مصيرهم». يقدم ابن تيمية العالم المرئي من «المنظور الإنساني» منتظمًا وَفْقًا للعلة الثانوية التي تبدو «طبيعية»[٣]. ومع ذلك، فإن ابن تيمية يَعُدُّ العلاقة السببية الثانوية مفيدة من «المنظور الإلهي».

وعلىٰ الرغم من أن الأشياء تتصرف وفقًا للأسباب التي خلقها الله، فإن كل شيء يعتمد فقط علىٰ إرادته. فهو الخالق المريد الحكيم منذ الأزل[٤]. وإذا لم يرد الله لشيء أن يكون، فسيكون هذا نتيجة سبب أو مجموعة من الأسباب التي خلقها، فإما أنه لا يُمَكِّن الأسباب، أو يخلق مانعًا[٥]. ومع ذلك، فالله لا يغير التقدير الذي وضعه للأشياء؛ لأنه بدون ذلك سيقوض

---

(١) المرجع السابق، ص ١٣٦-١٥٦، ١٧٣-١٧٦، وما بعدها (انظر كذلك الملحق، المدخل *act*).

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٤، ١٧٣ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٨٠-٩٥. توصل الإسلامي التونسي راشد الغنوشي إلىٰ خلاصة مماثلة في دراسته لمفهوم القدر وحرية الإرادة عند ابن تيمية، وذلك استنادًا إلىٰ كتاب «مجموع الفتاوىٰ» (دون الإشارة إلىٰ «عنوان الفتوىٰ» أو المجلد) «الحسنة والسيئة»، و«رسالة في الاحتجاج بالقدر»)، وهو يفسر كلام ابن تيمية بأنه يرىٰ أن «إرادة الله جزء فاعل في النظام الإلهي» ليخلق بالأسباب التي وهبها هو نفسه لمخلوقاته («القدر عند ابن تيمية»، لندن ١٩٩٩. ص ٨٧. ٩١-٩٢). أتوجه بالشكر لوتز روجلر؛ لأنه قدم لي نسخة من هذا العمل.

(٥) انظر: *Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy, pp. 160–162.*

غايته الحكيمة. ومن ثَمَّ فهو لا يخلق متناقضين في موضع واحد، ولا يمكن أن يخلق الابن قبل أبيه[١].

ومن ثَمَّ، فالغاية الحكيمة تستلزم أن تسير مخلوقاته وَفْق نظام محكم، وأن توهب قوىٰ خاصة. فالجواهر التي منحها الله للأشياء، علىٰ سبيل المثال ما وضعه في النار من خاصية الإحراق، هي ملازمة لها بالضرورة، ولا تضيع عندما لا يريد الله لها أن تعمل أو تستجيب، ولكنها تصبح غير فاعلة بموانع يخلقها الله.

فعلىٰ المستوىٰ المعرفي -بقدر ما يتعلق بمعرفة بالأسباب والآثار- فإن ابن تيمية لا يخرج عن الطريقة المشائية، وهو يحاول أيضًا فهم الكليات التي تتشارك فيها الجزئيات المتشابهة. وحتىٰ علىٰ المستوىٰ الأنطولوجي، هناك تشابه كبير؛ فابن تيمية لا ينكر وجود جواهر ثابتة وترتيب ثابت للأسباب والمسببات.

وعلاوة علىٰ ذلك، فإن الفلاسفة يقولون أيضًا: إن السبب يعتمد علىٰ عدة شروط، أي: أسباب أخرىٰ إلىٰ جانب السبب الرئيس الفاعل، ويمكن أن يمنعه مانع[٢]. ولذلك، فإن رفض ابن تيمية القاطع لوجود الكليات في المعين

---

(١) ابن تيمية، «منهاج السنة»، المجلد الثالث، ص ١٠٣-١٠٤، والكلام هنا مختصر حسب ما أورده: *Hoover (Ibn Taymiyya's Theodicy, p. 133).*

(٢) علىٰ سبيل المثال، ابن سينا، «الشفاء»، و«الإلهيات»، تحقيق: إبراهيم مدكور، والأب قنواتي، وسعيد زايد، القاهرة، ١٣٨٠/ ١٩٦٠، المجلد الأول، ص ١٨٠؛ انظر: *Marmura, Michael E.: The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sina), in: idem (ed.): Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani, Albany 1984, pp.. 172–187, here 181–182.*

يمكن لذلك أن يكون مدفوعًا فقط بالفارق الكبير بين النظريات الميتافيزيقية عند الفلاسفة وعنده. فبينما يتصور الفلاسفة أن الله هو العلة الأولىٰ غير الفاعلة، والعلل الثانوية تتصرف بمفردها(١)، فإن ابن تيمية ينظر إلىٰ الله، كما أوضح هوفر، علىٰ أنه لا يزال من القِدَمِ يخلق الأسباب الثانوية وتأثيرها وموانعها بحكمته.

ففي إحدىٰ الفقرات في كتابه «الرد علىٰ المنطقيين» في حديثه عن الشر، تتضح وجهة النظر هذه تمامًا. ويؤكد ابن تيمية أنه عند انعقاد أسباب الشر، أمر الله نبيه محمدًا بما يدفع موجبها بمشيئة الله - تعالىٰ - وقدرته من الصلاة والدعاء والذكر والاستغفار والتوبة والإحسان بالصدقة(٢). ومن ثَمَّ، فسبب الشر يمكن منعه من التأثير بسبب الطبيعة التي خلق الله بها سبب الشر، غير أن الربط الحقيقي بين الأسباب وتأثيراتها، علىٰ سبيل المثال، دعاء الله بدفع

(١) لتلخيص هذه الآراء الميتافيزيقية عند الفلاسفة، انظر:
Fakhry, Islamic Philosophy, pp. 136–142, 158–166, 320–325;
لمزيد من التحليل للنظريات الضمنية ومناقشاتها، انظر:
Davidson, Herbert A.: Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, New York and Oxford 1987.

(٢) في كتابه «الرسالة الواسطة بين الحق والخلق». يرىٰ ابن تيمية أن الله خالق الأسباب والنتائج، وَيَعُدُّ الدعاء من بين الأسباب المخلوقة لله، انظر:
Michot, Yahya J.: Ibn Taymiyya. Les intermédiaires entre dieu et l'homme (Risâlat al-wâsiṭa bayna l-khalq wa l-ḥaqq). traduction française suivie de «Le Shaykh de l'Islam Ibn Taymiyya; chronique d'une vie de théologien militant», in: Le Musulman Numéro hors-série de la revue (1417/1996), pp. 1–27, here p. 8; I am indebted to the author for this reference).

العدو، يعتمد علىٰ إرادة الله وقدرته[١].

١١/ ٣ - الاستقراء والقياس الشمولي وقياس التمثيل: الميزان العقلي في القرآن

يتناول ابن تيمية مقارنته بين الاستقراء، والقياس الشمولي، وقياس التمثيل، وغيرها من الأساليب بعيدًا عن آرائه في السببية. واتساقًا مع اعتباره للجزئيات، واستدلاله بأنه يستحيل ملاحظة كل جزء بعينه في الجنس بشأن الجوهر أو الخصائص المشتركة، نجده يؤكد أن قياس التمثيل والاستقراء ليسا أقل درجة من القياس الشمولي كما يزعم الفلاسفة[٢].

(١) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٢٧١-٢٧٢. جدير بالذكر أن ابن تيمية هنا لا يحاول بأي شكل مواجهة الفلاسفة، بل حتىٰ إنه يستشهد بكلام لبطليموس بخصوص تأثير الدعاء علىٰ الأفلاك. (ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٢٧٢؛ ولم أتحقق من صحة هذا النقل عن بطليموس؛ وربما يكون من كتابه عن الأفلاك أو من كتاب منسوب إليه)، انظر:

Endress, Die wissenschaftliche Literatur, vol. 3, p. 105.

وفي كتاب «منهاج السنة»، يشرح ابن تيمية حكمة الله من الأمور التي ظاهرها الشر بكونها تلجئ العبد للدعاء والخشوع والتوبة... وترقق القلب»، انظر:

Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy, p. 132.

ونفس الكاتب يُعِدُّ دراسة مفصلة عن رأي ابن تيمية في أصل الشر، انظر:

Ibn Taymiyya's Theodicy, pp. 177–210.

(٢) علىٰ سبيل المثال، ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات» ص.المجلد الأول، ص ٣٦٥-٣٧٠؛ انظر:

Avicenna, Remarks and Admonitions, pp. 129–130; Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 114, n. 190.1, 117, n. 197.1.

فهو يحاول مرارًا وتَكْرارًا أن يظهر أن جميع التصورات والتصديقات -سواء أخذت بطريق الاستقراء، أو القياس التمثيلي، أو قياس الشمول، أو غيرها من الطرق- تتشكل علىٰ أساس الجزئيات وليس الكليات[١]. فهو يتحدىٰ تأكيد المنطقيين بأن الاستقراء يؤدي من الجزئيات إلىٰ الكليات.

وأما الاستقراء، فإنما يكون يقينيًّا إذا كان استقراء تامًّا، وحينئذٍ تكون قد حكمت علىٰ القدر المشترك بما وجدته في جميع الأفراد، وهذا ليس استدلالًا بجزي علىٰ كلي ولا بخاص علىٰ عام، بل استدلالًا بأحد المتلازمين علىٰ الآخر، فإن وجود ذلك الحكم في كل فرد من أفراد الكلي العام يوجب أن يكون لازمًا لذلك الكلي العام[٢].

فابن تيمية لا يرىٰ الاستقراء وسيلة للوصول إلىٰ اليقين. بل نجده في موضع آخر يستخدم نفس الدليل كما فعل ابن سينا (انظر: القسم ١٠/ ١). ولذلك يبدو جداله متطابقًا مع موقفه «الاسمي» في إنكار وجود الكليات في المعين (انظر: القسم ١٠/ ١). ومع ذلك، ففي ضوء نظريته عن السببية ومقارنته بين قياس التمثيل وقياس الشمول (انظر: القسم ١١/ ٢/ ٣)، فإن كلامه بأن الاستقراء هو الاستدلال من جزء لجزء آخر، إذا أمكن استكماله،

---

(١) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين» (باختصار)، ص ٣٠٠-٣٠٣، (وفي الواقع، ابن تيمية يتناول الموضوع حتىٰ نهاية الكتاب)؛ مختصر في: السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٣١٤-٣٤١؛ انظر:

Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 142–145.

(٢) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٢٠١؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٩٠؛ انظر:

Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 115–116.

فإنه يكشف الصفة المشتركة، يمكن فهمه على أنه قبول لوجود الكلي في المعين.

ويؤكد ابن تيمية بشدة على المقارنة بين الصورة الأولى في قياس الشمول (كما تظهر في القياس الأرسطي)(١) وقياس التمثيل، والقياس الفقهي الذي هو دليل في أصول الفقه. وهو يريد دحض تأكيد العقلانيين بأن قياس التمثيل، بسبب الاستدلال به من الجزئي للجزئي، أدنى من قياس الشمول، وأن الأخير وحده هو ما يقود لليقين(٢). وفي الواقع، يؤكد ابن تيمية أن كلًّا منهما يعود للآخر(٣).

وقد سبق أن أوضح الفارابي بالفعل إمكانية تحويل قياس التمثيل إلى قياس شمولي، وهو ما قرره الغزالي مرة أخرى(٤).

---

(١) ابن تيمية، «الرد على المنطقيين»، ص ٦.

(٢) انظر على سبيل المثال: ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، المجلد الأول، ص ٣٦٨-٣٦٩؛

Avicenna, Remarks and Admonitions, pp. 129–130; Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 114 n. 190.1, 117 n. 197.1.

(٣) ابن تيمية، «الرد على المنطقيين»، ص ١١٦ (قياس التمثيل وقياس الشمول سواء)، ١٢١، ٢٩٩، ٣٥١-٣٦٤؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٣٠، ٢٣٤، ٣١٤، ٣٢٨-٣٣١؛ انظر:

Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 44–45, 50, 142, 156–159.

(٤) كتاب القياس، في الفارابي، «المنطق»، المجلد الثاني، ص ١١-٦٤، وهو يستخدم مثال تحريم الخمر؛ نفس المؤلف، كتاب القياس الصغير، في: المرجع السابق،ص ٦٥-٩٣؛ انظر كذلك:

= *Street, Arabic Logic, p. 539*

ومع ذلك، فإن كلًّا منهما، وإن كان ابن سينا أكثر وضوحًا، ربما يكون مصدر ابن تيمية الرئيس في وضع منطق المشائين لقياس الشمول في مكانة أعلىٰ(١).

فقياس التمثيل أو التعليل، في زمن ابن تيمية، كان بالفعل يحتل منزلة أعلىٰ بالمقارنة بمكانته في زمن أرسطو والشراح اليونانيين(٢). فابن تيمية يستخدم بشكل أساس قياس التعليل وتفريعاته؛ قياس الطرد وقياس العكس(٣).

= لمزيد من التحليل لحجج الفارابي ونقده للقياس، انظر:
Schöck, Cornelia: Koranexegese, Grammatik und Logik. Zum Verhältnis von arabischer und aristotelischer Urteils-, Konsequenz- und Schlusslehre, Leiden and Boston 2006, pp. 342–372; van Ess pointed out that al-Fārābī dismissed the method of ṭard and ʿaks (Die Erkenntnislehre, p. 391);
الغزالي، كتاب «المستصفىٰ من علم الأصول» بشرح: محب الله بن عبد الشكور (البهاري)، القاهرة، بولاق، ١٣٢٢-١٣٢٤/ ١٩٠٤-١٩٠٦، ص ٣٨-٣٩؛ الغزالي، «معيار العلم في فن المنطق»، بيروت، ١٩٨٣، ص ٩٨-١٠٠، ١٠٩، وانظر ١٢٣-١٢٤، *Marmura, Ghazali's Attitude, pp. 105, 110, n. 14, 17; Heer, Ibn Taymiyah's Empiricism, p. 113; Rudolph, Die Neubewertung der Logik, pp. 77–79.*

(١) يساوي ابن سينا بين القياس والتمثيل الأرسطي، ويعتبره مفيدًا فقط في الجدل، وليس لإظهار الأدلة. انظر: *van Ess, Die Erkenntnislehre, p. 392).*
انظر: الهامش السابق.

(٢) للمزيد حول الاستدلالات القياسية في أصول الفقه، انظر: *Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 44, n. 59.1; Bernand, M.: Ḳiyās, in: EI2, vol. 5 (1986), pp. 238– 242;*
للاطلاع علىٰ تلخيص لتطور القياس في علم الكلام، انظر:
van Ess, Die Erkenntnislehre, pp. 382–394

(٣) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٣٧١؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٣٣٢؛ *= Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 161.*

وعلىٰ الرغم من أنه لا يقصر استخدامه علىٰ المسائل الفقهية في دحضه للمنطق والعقلانيين، إلا أنه يجسد ذلك بحالة معروفة في قياس الطرد في الفقه، بينما يقدم في الوقت نفسه دليلًا علىٰ إمكانية تحويله إلىٰ الصورة الأولىٰ من القياس الشمولي، وهذه الحالة في مثال الاستدلال علىٰ حرمة النبيذ بحرمة خمر العنب الثابت بالوحي[١].

= ابن تيمية، تقي الدين أحمد، «رسالة القياس» في: «رسالة في معنىٰ القياس» لشيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم، تحقيق: عبد الفتاح محمد عمر، عمَان، ١٤٠٧/ ١٩٨٧، ص ١١-٨٩، هنا ص ١٤؛

Haqq, Sirajul: Ibn-Taimiyya's Conception of Analogy and Consensus, in: Islamic Culture 17 (1943), pp. 77–87; Jokisch, Benjamin: Islamisches Recht in Theorie und Praxis. Analyse einiger kaufrechtlicher Fatwas von Taqī'd-Dīn Aḥmad b. Taymiyya, Berlin 1996; Madjid, Ibn Taymiyya on Kalām and Falsafa, pp. 106–111; Al-Matroudi, Abdul Hakim I.: The Ḥanbalī School of Law and Ibn Taymiyyah. Conflict or Conciliation, London and New York 2006, pp. 72–74; Rapoport, Yossef: Ibn Taymiyya's Radical Legal Thought. Rationalism, Pluralism and the Primacy of Intention, in: Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (eds.): Ibn Taymiyya and His Times, Karachi 2010,

(حيث يشرح الأخير القياس وغيره من طرق الاستدلال الفقهي عند ابن تيمية، مثل: الاستحسان والمصلحة، ويذكر العديد من الدراسات حول الفكر الفقهي عند ابن تيمية؛ وأشكره علىٰ ترخيصه لي مطالعة بحثه، وهو لا يزال قيد الطبع).

(١) في إحدىٰ الفقرات في كتاب «الرد علىٰ المنطقيين» (ص ١١٦؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٣٠-٢٣١؛ *Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 44–45*)، لا يشرح ابن تيمية النبيذ؛ وفي مواضع أخرىٰ يشرحه مبينًا أنه الخمر المصنوع من حبوب الحنطة والشعير والأرز أو غيرها، («الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٣٧٢، في مختصر السيوطي، لا نجد هذا التوضيح؛ في هذا الموضع هو يقارن بين الخمر [دون تخصيصها بالعنب] والنبيذ). للمزيد حول هذا الاستدلال في كتب ابن تيمية الأخرىٰ، انظر:

= *Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy, p. 57–58, n. 146.*

فالاستدلال يعتمد علىٰ القدر المشترك وهو: الطبيعة المسكرة، التي تمثل العلة، أو المناط، أو الجامع في القياس، أو الحد الوسط في القياس المنطقي(١).

فهذا يمكن - بسهولة - إعطاؤه شكل القياس المنطقي: «**كل مسكر حرام، والنبيذ مسكر، فهو حرام**»(٢). وهذا هو المثال نفسه الذي استخدمه الغزالي بالفعل(٣).

ويبدو أن هذا الخصم قد ألهم ابن تيمية أيضًا عند النظر إلىٰ تفسيره للميزان الذي تحدث عنه القرآن(٤). فبينما يذكر الغزالي أن المنطق - أي أنواع القياس

= انظر: كذلك: القسم ١٠/ ١ أعلاه.

(١) يستخدم ابن تيمية المصطلحات الأربعة «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١١٦، ٢١٢، ٣٧٢: السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٣٠، ٣٠٠، ٣٣٣؛
Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 45, 127, 162.
انظر: الهامش رقم ٢ صفحة ١١٣.

(٢) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١١٦ (السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٣٠-٢٣١؛
Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 44–45; Heer, Ibn Taymiyah's Empiricism, p. 111;
ولا يذكر ابن تيمية صراحة هذه النتيجة. وفي ختام مقالي بعنوان: «*Ibn Taymīyyas Kritik*» ذكرت خطئًا «*rauben–Wein*» بدلًا من «*Nabīdh–Wein*». انظر كذلك: الهامش رقم ١ الصفحة السابقة. أما قياس العكس، فيمكن أن يوصل لنتيجة أن الخمر ليست مسكرة، ولكنها محرمة. انظر: *van Ess, Die Erkenntnislehre, p. 384*.

(٣) الغزالي، كتاب «المستصفىٰ»، ص ٣٨-٣٩.

(٤) خصص الغزالي كتابًا كاملًا لإثبات أن الله عَلَّمَ الإنسان قواعد القياس الأساسة في القرآن، انظر:
= *See Rudolph, Die Neubewertung der Logik, pp. 86–88.*

بشكل عام - هو ذلك الميزان، يحذر ابن تيمية في أحد المواضع من فهم الميزان علىٰ أنه المنطق اليوناني[(١)]، ويقرر في موضع آخر أنه «ليس مختصًّا بمنطق اليونان»[(٢)].

وهذا الموقف الثاني الأكثر اعتدالًا هو علىٰ الأرجح بسبب حقيقة أنه هو نفسه يحدد الميزان بوضوح بأنه القياس «سواء الشرعي أو العقلي»[(٣)]، أي بالقياس الفقهي أو القياس الصوري.

وفي موضع آخر يسمي هذا الميزان: «القدر المشترك» و«الخاصية الكلية في العقل» والتماثل، الذي يمكن أن يؤدي إليه قياس الشمول والنظر المباشر[(٤)]. وهو بذلك يظهر ثانية كمؤيد للواقعية المعتدلة، وليس «اسميًّا».

= للاطلاع علىٰ نص مترجم بشكل جزئي انظر: *al-Ghazālī: Deliverance from Error*. وهي ترجمة منقحة من كتاب «المنقذ من الضلال»، وكذلك الأعمال الأخرىٰ للغزالي التي ترجمها *Richard Joseph McCarthy*. وانظر:
Louisville 1980, Appendix III al-Qisṭāṣ al-mustaqīm («the Correct Balance»), pp. 245–283.
عنوان الكتاب «القسطاس المستقيم» مأخوذ من الآية ٣٥ «سورة الإسراء»، حيث يأمر الله عباده بالعدل في الميزان.

(١) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٣٧٣؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٣٣٣، انظر: *Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 162.*

(٢) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٣٨٣؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٣٣٥، انظر: *Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 164.*

(٣) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٣٧٣. وهو غير موجود في مختصر الغزالي.

(٤) يشير ابن تيمية إلىٰ آيتين في القرآن، وهما الآية ١٧ من «سورة الشورىٰ»، حيث يقول الله: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ﴾، (ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»)=

وتؤيد الاقتباسات التالية هذه الافتراضات:

ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف فإذا رأىٰ الشيئين المتماثلين علم أن هذا مثل هذا، ويجعل حكمهما واحدًا كما إذا رأىٰ الماء والماء والتراب والتراب والهواء والهواء، ثم حكم بالحكم الكلىٰ علىٰ القدر المشترك(١).

❑ثم يقول ابن تيمية في سياق شرحه لقياس العكس وقياس الطرد:

«وقد قال سبحانه وتعالىٰ: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ﴾ [الشورىٰ: ١٧]، وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ﴾ [الحديد: ٢٥]، فما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير، هو من الميزان وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات»(٢).

= ص ٣٧١؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٣٣٢؛ انظر:

Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 161; Madjid, Ibn Taymiyya on Kalām and Falsafa, p. 108;

وقد أحال الأخير عن غير قصد إلىٰ كتاب «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٢٧١-٢٧٣، بدلًا من ص ٣٧١-٣٧٣). ولا يذكر ابن تيمية عمل الغزالي، ولكن يحتمل أنه كان يستحضر تفسير الغزالي للميزان في ذهنه، أولًا: لأن تفسيره المعتاد هو: «العدل» كما يذكر هو، وثانيًا: لأنه يحذر مِنْ فهم الميزان علىٰ أنه المنطق اليوناني، أو علىٰ الأقل مِنْ حصره في المنطق اليوناني.

(١) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٣٧١؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٣٣٢؛ انظر:

Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 160.

(٢) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٣٧١؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٣٣٢؛ انظر:

Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 161–162.

☐ **وعلىٰ سبيل المثال،** يذكر تحريم خمر العنب وما يشبه ذلك في سبب التحريم(١)، ويخلص إلىٰ أن:

«هذا القدر المشترك الذي هو العلة(٢) هو الميزان(٣) الذي أنزله الله في قلوبنا، لنزن به هذا، ونجعله مثل هذا، فلا نفرق بين المتماثلين، والقياس الصحيح هو من العدل الذي أمر الله - تعالىٰ - به.

ومَن علم الكليات من غير معرفة المعين، فمعه الميزان فقط، والمقصود بها: وزن الأمور الموجودة في الخارج، وإلا فالكليات لولا جزئياتها المعينات(٤) لم يكن بها اعتبار، كما أنه لولا الموزونات لم يكن إلىٰ الميزان من حاجة؛ ولا ريب أنه إذا أحضر أحد الموزونين، واعتبر بالآخر بالميزان؛ كان أتم في الوزن من أن يكون الميزان، وهو الوصف المشترك(٥) الكلي في

---

(١) تلخيص السيوطي للجزء الخاص بالتحريم (انظر الهامش رقم ١ صفحة ١٠٩).

(٢) يترجم حلاق في ص ١٦٢ العلة بـ(*middle term*)، وابن تيمية يستخدمها بالفعل بهذا المعنىٰ (انظر: ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٣٦٤؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٣٣١؛ انظر: *Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 159*). وليس فقط بمعنىٰ *ratio legis* (السبب). وفي هذه الحالة، فهو يستخدمها بوضوح لكلا المعنيين.

(٣) يكرر هذا التحديد لاحقًا بعبارات أكثر وضوحًا: «الميزان هو الأقيسة الصحيحة المتضمنة التسوية بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين، سواء صيغ ذلك بصيغة قياس الشمول، أو بصيغة قياس التمثيل، وصيغ التمثيل هي الأصل، وهي أكمل، والميزان القدر المشترك، وهو الجامع، وهو الحد الأوسط». (ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٣٨٣؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٣٣٥؛ انظر: *Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 164*).

(٤) عند السيوطي «المعينة» («جهد القريحة»، ص ٣٣٣).

(٥) عند السيوطي «الكلي المشترك» (المرجع السابق، ص ٣٣٣).

العقل أي شيء حضر من الأعيان المفردة وزن بها، فإن هذا أيضًا وزن صحيح، وذلك أحسن في الوزن، فإنك إذا وزنت بالصنجة قدرًا من النقدين، ثم وزنت بها نظيره والأول شاهد والناس يشهدون أن هذا وزن به هذا فظهر مثله أو أكثر أو أقل، كان أحسن من أن يوزن أحدهما في مغيب الآخر»[١].

ومن ثَمَّ، فإن ابن تيمية لا يدع مجالًا للشك في أنه يَعُدُّ العلل المشتركة كليات ذهنية. وبالإضافة إلىٰ وجودها في الأذهان، فإن العلل المشتركة يجب أن يكون لها أيضًا وجود خارج الذهن في الجزئيات، وإلا فلن يستطيع العقل إدراكها. ومن الواضح أن ابن تيمية يعترف بذلك هنا بالحديث عن «جزئيات الكليات».

وهكذا، فإن ابن تيمية يقدم نفسه مرة أخرىٰ بأنه مؤمن بـ«الواقعية المعتدلة». وكما هو الحال مع المشائين، فهو يشارك مبدأ أن يقين النتيجة لا يعتمد علىٰ الشكل، بل علىٰ المقدمات؛ أي: المواد[٢].

ومع ذلك، يحاول ابن تيمية التغلب علىٰ المنطقيين بإعلان أن أفضل ما لديهم، وهو قياس الشمول، تطويل للطريق من حيث إنه يمكن إدراكه بالفطرة،

---

(١) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٣٧٢؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٣٣٣؛ انظر: *Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 162.*

(٢) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١١٦، ١٢١؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٣٠، ٢٣٤؛ انظر: *Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 44–45, n. 60, 50, n. 67.*
انظر كذلك علىٰ سبيل المثال: ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، المجلد الأول، ص ٤٦٠-٤٧٢؛ *Avicenna, Remarks and Admonitions, pp. 148–151;* الغزالي، «معيار العلم»، ص ١٨٠-١٨١.

وهو - من ثَمَّ - معرفة بديهية[١].

وعلىٰ الرغم من حقيقة أن إمكانية جعل الشكل الأول في قياس الشمول غير ضروري، ومن ثَمَّ، سيكون قياس التمثيل غير ضروري؛ إذْ إن العلة المشتركة ستكون في رأيه- ممكنة التحصيل لذوي العقول السليمة بدون الاستدلال-[٢] نجده يترك الباب مفتوحًا. وقد رأىٰ أحد أبرز خصومه، وهو ابن سينا، أن العلة في القياس -أي: ما يمكن التوصل إليه بالاستدلال- يمكن أن تكون معرفة بديهية، ويسمي ابن سينا القوة الذهنية القادرة علىٰ فهم العلة بشكل تلقائي أحيانًا: الفطرة، وأحيانًا: الحَدْس[٣].

---

(١) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٢٩٧. (الفطرة تصور القياس الصحيح من غير تعليم؛ هو يتكلم هنا عن الصورة الأولىٰ من القياس المنطقي)، ١٦٧، ٢٠٠، ٢٩٣-٢٩٤؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢١٤، ٢٦٦، ٢٨٩، ٣١٣؛ انظر:
Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 141–142, n. 254, 88, n. 136, 114, n. 189, 141, n. 253.

(٢) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٣٧٣-٣٧٤، والسيوطي، «جهد القريحة»، ص ٣٣٠؛ انظر: *Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 159;*
انظر كذلك: القسم ١٠/ ٢ أعلاه.

(٣) ترجمة: ديمتري جوتاس (*Dimitri Gutas*) ونقح كثيرًا من كلام ابن سينا عن الحدس، وجميعه يرتقي إلىٰ التسوية بين المعرفة المكتسبة من الفهم الفطري للعلل وبين الحدس، سواء أكان لفترة قصيرة أم طول الوقت (انظر:
Avicenna and the Aristotelian Tradition, pp. 159–176, esp. 163, 165);
انظر كذلك: لانجرمان (*Langermann*) الذي يفترض أن الفارق الطفيف في الوقت لا يهم مؤيدي هذه الطريقة في الإدراك: *(Langermann, Tzvi: Ibn Kammūna and the «New Wisdom» of the Thirteenth Century, in: Arabic Sciences and Philosophy 15 (2005), pp. 277–327, 288–289, 292).*
للمزيد حول مفهوم الحدس والفطرة عند ابن سينا، انظر: *Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition, p. 170 and Gobillot, La conception originelle, pp. 128–129.*

وكذلك، فهو يراها نوعًا من الفهم المعصوم. ومن ثَمَّ، أعلىٰ من التأمل، الذي يمكن أن يخطئ[١] وهو الرأي الذي يؤيده ابن تيمية[٢]. وفي الواقع، مع حلول القرن الثالث عشر، اكتسب مفهوم الحدس والحدسيات تأييدًا، بالرغم من أن الحدس لم يظهر أنه «أداة تحقيق علمي يتم تقديمها وتطبيقها من أجل حل المشاكل، ولكن لتكون وسيلة للتفسير، ولمساعدة المفكر للوصول لحل مشكلة صعبة»[٣].

وكذلك يرىٰ ابن تيمية أن الحدس وسيلة للتحصيل توفر المعرفة اليقينية. فيبدو أنه يفضل ألا يَعُدَّه كنوع آخر من الإدراك، وهو - بوضوح - يعبر عنه بالفطرة. وبدلًا من ذلك، فإنه يضع الحدسيات في مرتبة التجربة، معترفًا بأنه يمكن القول إن المجربات تتصل «بأفعال المجربين»، في حين أن الحدسيات تتعلق بتجارب خارج فعل العبد، كالصلة بين الشمس وأشكال القمر[٤].

---

(١) انظر:
Ibn Sīnā, De Anima, p. 250; Davidson, Herbert A.: Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect, New York and Oxford 1992, pp. 101–102; Langermann, Ibn Kammūna, p. 288.

(٢) ومع ذلك، فمن غير المؤكد ما إذا كان ابن تيمية قد وافق علىٰ اعتبار هذا الفهم الفطري من بين «قوىٰ النبوة» واعتبارها «قوة قدسية» التي هي أعلىٰ رتبة من «القوة البشرية» كما فعل ابن سينا (*De Anima, p. 250*).

(٣) انظر: *Langermann, Ibn Kammūna, p. 296.*

(٤) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٩٣، ٣٠٢ (موجودة بشكل أكثر وضوحًا في: ابن تيمية، «نقض المنطق»، ص ٢٠٢)؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٣١٦؛ انظر:
Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 144.
المثال الشارح هنا وهو ضوء القمر يبدو أنه هو المثال الوحيد الحاضر للمعرفة العلمية=

وابن تيمية، في الواقع، لم ينزل بالفطرة إلىٰ مفهوم «الحدس» بمعنىٰ الإدراك البديهي للعلة. لكن من حيث المفهوم الواسع للفهم الأوليِّ، تحمل الفطرة عنده معنىٰ «الحدس العاجل» في المعارف بشكل عام، سواء أكانت علمية أم دينية.

ومع ذلك، فهناك اختلافات جوهرية بين إدراك القياس التمثيلي والشمولي عند ابن تيمية وخصومه، بعضها مذكور فيما يلي. فمعظم أتباع الفارابي وابن سينا يعتبرون العقل الفاعل هو واهب الصور لكل الأمور في العالم الباطن، وموصل الأفكار المجردة للعقل(١). وعند ابن سينا، هو أيضًا واهب الحد الأوسط وما يتوصل له العقل من حدس(٢).

أما ابن تيمية، فهو علىٰ النقيض من ذلك، يرفض بشدة نظرية العقل الفاعل كخالق الصور والمعرفة الكلية في الأذهان(٣). وفضلًا عن ذلك، بينما نجد عند

= الحدسية الذي يستشهد به القائلون بالحدس، (انظر:
Langermann, Ibn Kammūna, pp. 287, 289, 291).

للمزيد عن العلاقة بين الحدس والتجربة، انظر:
Langermann, Ibn Kammūna, pp. 296–299.

(١) انظر:
Davidson, Herbert A.: Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect, in: Viator 3 (1972) 109–178; idem, Alfarabi, see index, s. v. active intellect.

(٢) انظر: *Davidson, Alfarabi, pp. 100–102.*

(٣) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١٠٢-١٠٦، ١١٥؛ مختصرة في: السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٢٠-٢٢١، ٢٢٩؛ انظر:
Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 33, 43.
يدحض كذلك نظرية القوة الأصلية للأفلاك في الكتب الأخرىٰ، مثل رده علىٰ دليل=

المشائين أن الحد الأوسط في القياس الشمولي لا بد أن يكون صفة جوهرية، لكن عند ابن تيمية لا يشترط ذلك. ورغم أن نقده للحد الحقيقي لا يقوده إلىٰ الاستنتاج أن الجزئيات لا جواهر لها تجعلها من قسم النوع أو الجنس (انظر الأقسام: ١٠/ ١، ١١/ ٢)، إلا أنه أيضًا يقبل الخصائص، مثل: العوامل المشتركة التي قد يعبرها المشاؤون عرضًا. وهذه نتيجة طبيعية لمعادلة قياس الشمول وقياس التمثيل.

أما القياس الفقهي، فغالبًا تكون المقدمات آية من القرآن أو نصًّا من السنة، وهو ما لا يراه المشاؤون خصائص جوهرية. ومن ثَمَّ، فالفقهاء غالبـًا ما يتمسكون بفكرة إفساد السلوك الصالح كعلة لتحريم المسكرات غير الخمر، وهو ما لا ينكره ابن تيمية بل يؤيده[١]. فإفساد السلوك الحسن خاصية يمكن أن تلائم الكثير من الأشياء بجانب الخمر.

وعلىٰ النقيض من المنطقيين، فإن ابن تيمية يضع قياس التمثيل في مرتبة أعلىٰ من قياس الشمول. فهو يرىٰ أنه في القياس، هناك دائمًا حالة أصل تجعل من السهل للعقل فهم الكلية المشتركة[٢].

= قول الفلاسفة بأن الله هو العلة الأولىٰ، «مجموع الفتاوىٰ»، القاهرة، المجلد التاسع، ص ١٥٨-١٦٣ (انظر: *Madjid, Ibn Taymiyya on Kalām and Falsafa, pp. 158–181; Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy, p. 160).*

(١) الرد علىٰ المنطقيين، ص ٣٧٢؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ٣٣٣؛ انظر: *Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 162.*

انظر كذلك: *Bernand, Ḳiyās, p. 241.*

(٢) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٣٦٤؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ٣٣١؛ انظر: *Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 159.*

وثمة فارق آخر يكمن في حقيقة أن الفلاسفة المسلمين يعتبرون القياس المنطقي وسيلة لإثبات وجود الله، في حين أن ابن تيمية ينكر علىٰ كل من نوعي الاستدلال؛ قياس الشمول والتمثيل، القدرةَ علىٰ إثبات العلم بالصانع والنبوات، ويعترف به فقط بالآيات الدالة علىٰ شيء معين لا شبهة فيه. (انظر القسم: ١٢)[(١)].

ومع ذلك، بالنسبة لابن تيمية، فإن ضعف القياس، والقياس المنطقي لا يقلل من قيمتهما. فابن تيمية يوقن أن «كلام الأنبياء لا يمكن أن يتعارض مع صحيح القياس؛ سواء كان فقهيًّا أو عقليًّا»[(٢)].

وإذا ظهر تعارض، فهناك ثلاثة احتمالات من جانب النص: فساد دلالة ما احتج به من النص، أو عدم ثبوت النص عن المعصوم، أو لا يكون دالًا علىٰ ما ظنه. وأما من جانب الاستدلال، فقد يكون فساد بعض أو كل المقدمات.

---

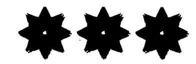
(١) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٣٥٦؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ٣٢٩؛ *Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 157–158.*

يقدم ابن تيمية نفس النقاش في كتابه «رسالة القياس» (ص ٥٠) عندما يلقي باللوم علىٰ الفلاسفة وعلماء الكلام لقياسهم مسائل مثل ضرورة الله وضرورة المخلوقات، وهو ما يمثل اختلافًا عظيمًا. وأنا أورد هنا تفسير هوفر لهذه الفقرة بأنه: «في مسائل العقيدة، يقول ابن تيمية: إن القياس الفقهي لا يصلح؛ لأنه يماثل بين الله وخلقه».
(Ibn Taymiyya's Theodicy, p. 57).

(٢) (فلا يختلف نص ثابت عن الرسول، وقياس صحيح - لا قياس شرعي ولا عقلي) (ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٣٧٣: وهذا غير موجود في تلخيص السيوطي)؛ انظر: «رسالة القياس» حيث يقرر أن الشريعة لا يمكن أن تعارض الاستدلال الصحيح (ص. ١٤).
للمزيد من المصادر، انظر: *Rapoport, Ibn Taymiyya's Radical Legal Thought, ch. Legal Theory. Correct Analogy and Qur'ānic Rationalism.*

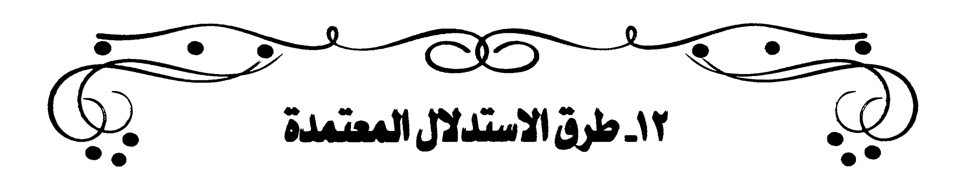
وهنا يشير ابن تيمية - بوضوح - إلىٰ كتاب «درء تعارض العقل والنقل»[1].

وفي الواقع، من أجل حفظ علم الكلام من الاستدلالات الفلسفية التي تستند إلىٰ الفاعل المشترك، فإن ابن تيمية لم يكن بحاجة إلىٰ إنكار وجود الكليات في المعيَّن. فقد كان بإمكانه - ببساطة - أن يجادل بأن القياس المنطقي لا يصلح للبحث عن الله، تمامًا مثلما لا يصلح له القياس الشرعي؛ لأن الله لا يشبهه شيء، ولا يمكن أن يوضع في مقارنة مع الجزئيات؛ ولذلك يبدو أن سبب رفض ابن تيمية للمنطق الصوري يكمن في نظرته الشمولية للأساس، والنتائج المترتبة علىٰ التفكير المشائي.



---

(١) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٣٧٣، (وهو غير موجود في تلخيص السيوطي)؛ انظر موقفه الأقل تمييزًا في «رسالة القياس» (ص. ١٤، ترجمة:
Rapoport, Ibn Taymiyya's Radical Legal Thought, chapter: Legal Theory. Correct Analogy and Qur'ānic Rationalism, n. 261).



١٢ـ طرق الاستدلال المعتمدة من علماء الكلام المتقدمين

ثمة طرق أخرىٰ للاستدلال اعتمدها ابن تيمية من علماء الكلام المتقدمين(١). وهو يقدم هذه الطرق كتحدٍّ ظاهر للمنطقيين الذين يحصرون الاستدلال في القياس والاستقراء وقياس التمثيل(٢). والذين يرون أنَّ هذه هي الطرق الوحيدة لإثبات وجود الله.

ويلقي ابن تيمية باللوم عليهم لعدم اعتبارهم بالاستدلال بالإشارات

---

(١) هذه تشبه طرق المنطق الرواقي. للاطلاع علىٰ مقارنات بين المنطق لدىٰ علماء الكلام المتقدمين، وأتباع المنطق الرواقي، انظر:

an Ess, Josef: The Logical Structure of Islamic Theology, in: Gustave Edmund von Grunebaum (ed.): Logic in Classical Islamic Culture. First Giorgio Levi della Vida Biennial Conference; May 12, 1967, Los Angeles, Wiesbaden 1970, pp. 21–50, here p. 27.

ولا يزال من غير الواضح ما إذا كان المنطق الرواقي والفلسفة تم انتحالهما من قبل علماء الكلام المسلمين أم لا. انظر:

Gutas, Dimitri: Pre-Plotinian Philosophy in Arabic (other than Platonism and Aristotelianism). A Review of the Sources, in: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt 36 (1994), pp. 4939–4973, 4959–4962.

(٢) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١٦٢،السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٦١-٢٦٢؛ انظر: *Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 83, n. 126.*

وانظرعلىٰ سبيل المثال: ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، المجلد الأول، ص ٣٦٥-٣٦٩؛ *Avicenna, Remarks and Admonitions, pp. 129–130.*

والدلائل، وكذلك الاستدلال بالجزئي الملازم له بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ومن عدمِهِ عَدَمُهُ(١). وابن تيمية يسميه استدلاله تعالىٰ بالآيات»(٢)، ويعتبر ذلك معرفة فطرية -كما تدل الآيات علىٰ وجود خالق واحد(٣). ثم يستشهد بالاستدلال بطلوع الشمس علىٰ النهار، وبالنهار علىٰ طلوع الشمس (وهو الاستدلال الثابت بالقرآن)(٤)، وكذلك الاستدلال بظهور كوكب علىٰ ظهور نظيره في العرض(٥).

وهنا أيضًا، يفترض ابن تيمية ضمنيًّا أن الله خلق نظامًا ثابتًا للطبيعة. وهو يفسر أن هذا النوع من الاستدلال يمكن فهمه علىٰ أنه استدلال بجزئي علىٰ جزئي («من الجزئي وهو طلوع الشمس علىٰ الجزئي وهو طلوع النهار») أو الاستدلال بالكلي علىٰ الكلي» («بمعنىٰ الاستدلال بجنس النهار علىٰ جنس الطلوع»)(٦). وبالحديث عن «جنس طلوع النهار» وعن الجنس ككلي، فإن

---

(١) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١٦٣-١٦٥؛ مختصر في السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٦٢-٢٦٤؛ انظر:
Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 84–85, n. 128–131.

(٢) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١٥١؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٥٢؛ انظر: Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 71, n. 107.

(٣) انظر: Hallaq, Ibn Taymiyya on the Existence of God, pp. 58–60.

(٤) «سورة الإسراء: ١٢». ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١٥١؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٥٢؛ انظر: Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 71.

(٥) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١٦٣-١٦٥؛ مختصر في: السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٦٢-٢٦٤؛ انظر: Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 84–85, n. 128–131.

(٦) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١٦٣؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٦٢؛=

ابن تيمية يقبل مرة أخرىٰ ما يرفضه في مواضع أخرىٰ بشدة.

والنوع الآخر من الاستدلال، الذي يلومه خصومه علىٰ إهماله، هو قياس الأَوْلَىٰ، والذي استخدمه السلف[١] كما يؤكد ابن تيمية، وهو يسميه أيضًا: «طريقة الأنبياء» ويرىٰ الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن من هذا النوع[٢].

وفي الواقع، هذا النوع من الاستدلال محصور علىٰ إثبات أن «الرب - تعالىٰ - لا مثل له، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلي يستوي أفراده، بل ما ثبت بغيره من كمال لا نقص فيه، فثبوته له بطريق الأَوْلَىٰ»[٣].

وقد ذكر جون هوفر أن ابن تيمية يستخدم «الأولىٰ» بشكل حصري لإثبات حكمة الله - تعالىٰ - وعدله، ومن ثَمَّ، فهو غالبًا يستخدم الاستدلال من البشر لإثبات ما هو أولىٰ بالله[٤].

= انظر: Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 84.

(١) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١٥٤؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٥٥؛ انظر: Hallaq, Ibn Taymiyya, p. 74, n. 111.
استخدم آخرون قياس الأولىٰ، علىٰ سبيل المثال: أحمد بن حنبل (Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy, pp. 59–60, n. 150).

(٢) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١٥٠-١٥٧؛ السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٥٢؛ انظر: Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 71–72, n. 106–107.

(٣) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ١٥٠، ١٥٤-١٥٧، ٣٥٠-٣٥١؛ مختصر في:السيوطي، «جهد القريحة»، ص ٢٥٢، ٢٥٥؛ انظر: Hallaq, Ibn Taymiyya, pp. 71, 74–75.

(٤) انظر: Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy, pp. 56–62, 130–135, 156 et passim (see index, s. v. highest similitude).

فبشكل واضح، بالنسبة لابن تيمية يحفظ «قياس الأولىٰ عدم المماثلة بين الله والمخلوقات، وهو الاستخدام الذي يفشل قياس التمثيل والشمول في إبرازه»(١). ومن ثَمَّ، فابن تيمية يوضح هنا اتجاهًا «اسميًّا» يفيد أنه «ليست هناك أي مماثلة بين الاستدلالات بالألفاظ المتطابقة عند إطلاقها بشكل خاص علىٰ الخالق والمخلوق سوىٰ التشابه في اللفظ»(٢) فكلتا الطريقتين -الاستدلال بالآيات وقياس الأولىٰ- توحيان بأن ابن تيمية يرىٰ أن القرآن يحمل براهين عقلية مأخوذة من أو متعلقة بالمجال الأنطولوجي. وإذا أضفنا قياس التمثيل (انظر القسم: ١١) سنجد أن ابن تيمية يحدد ثلاثة طرق للاستدلال المذكور في القرآن.

في الواقع - وكما سبق ثبوته عدة مرات - يعطي ابن تيمية الأولوية لنص الوحي إذا تعارض مع العقل(٣). وهو يستند في هذا إلىٰ فرضية أن «العقل قد دل علىٰ صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»(٤).

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٢.
انظر: وائل حلاق حيث يميز بين قياس التمثيل وقياس الأولىٰ، بحجة أنه في حالة قياس الأولىٰ، علىٰ خلاف قياس التمثيل، فإن التشابه ليس شرطًا أساسًا، وأن «قياس الأولىٰ قياس منطقي، وبالفعل ليس له أي علاقة بمجموعة استدلالات القياس التمثيلي».
انظر: *Hallaq, Wael B.: A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh, Cambridge 1997, p. 99.*

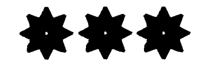
(٢) انظر: *Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy, p. 51.*

(٣) انظر: *Heer, The Priority of Reason, pp. 190–191.*

(٤) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، المجلد الأول، ص ١٧٠؛ انظر:
Heer, The Priority of Reason, pp. 190–191.
Michot, Lettre à Abū l-Fidā', pp. 18, 57–58; Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy, pp. 30–32.

ومن ثَمَّ، لا يمكن تقديم العقل؛ لأن هذا سيعارض حكمه بصحة النص.

ومع ذلك، عندما يؤكد ابن تيمية أن «القول الذي جاء به الرسول، وهو الموافق لصحيح المنقول وصريح المعقول»[١] فهو لا يحصر العقل في توجيهات القرآن، وصحيح سنة النبي، وأقوال أصحابه. فصريح المعقول يمكن أن يقود المرء للحقائق مستقلًا عن النصوص، كما ظهر في الأقسام الأخيرة. لكن لا تزال حقائق الوحي هي المرجع، فالنص الإلهي يمكنه تصويب الخطأ، أي الاستنتاجات التي يعتبرها العقل صحيحة -علىٰ سبيل الخطأ؛ النص الإلهي هو المعيار النهائي للحقائق.



(١) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، المجلد الأول، ص ٦٧.



الخاتمة

عند دراسة نقد ابن تيمية للمنطقيين من جانب، ونظريته المعرفية من جانب آخر، لا بد من النظر إليهما علىٰ خلفية المصطلحات الفلسفية والتفاريع والمفاهيم التي سادت العوالم المعرفية الواسعة في زمنه. فكثير من علماء الكلام والصوفيين قبلوا منطق المشائين كطريقة عقلانية للوصول للحقيقة، غير أنهم رفضوا العقائد الفلسفية الميتافيزيقية التي رأوها تصادم العقائد الدينية الأساسية.

ومع ذلك، كانت النظريات الخاصة لكل منهم مطبوعة بالفلسفة بدرجات متفاوتة، ولم يكن ابن تيمية استثناءً من القاعدة. وكما وضح فيما قدمناه من نظرات حول صراعه لصالح العقل أو ضده، كيف أن الانهماك الشديد مع كتابات المنطقيين قد ترك بصماتٍ واضحةً علىٰ مصطلحات ابن تيمية وعلىٰ نظريته المعرفية والأنطولوجية، ولم تكن العبارة الجدلية للذهبي عن إطالة ابن تيمية النظر في سموم الفلاسفة قائمة علىٰ أسس واهية تمامًا.

□**ومن ناحية أخرىٰ:** اعتبر ابن تيمية نفسه المنطقَ والفلسفةَ خطرًا كبيرًا، أي نوعًا من السم الذي يفسد العقل، ويصرف الروح عما يفيدها. وهو بالتأكيد، قد يعارض بشدة وجود أي تأثير للفلاسفة ومتأخري علماء الكلام علىٰ معتقداته، فضلًا عن أن يطلق عليه أنه فيلسوف. وفي كتابيه وثيقي الصلة بعضهما ببعض، «الرد علىٰ المنطقيين» و«درء تعارض العقل والنقل»، نجده ينتقد بشدة طرق الاستدلال ومفهوم العقل بشكل عام، رافضًا القول بأن منطق

المشائين هو الوسيلة الوحيدة والكلية للحقيقة.

وعلىٰ الرغم من أنه ينكر بشكل قاطع كلية هذا المنطق، إلا أن صراعه مع المنطق لم يجعله ينكر وجود قانون كلي للفهم السليم. وبدلًا من ذلك، فإنه يعتبر الملكة أو الفهم الحقيقي لدىٰ كافة العقلاء «صريح العقل» الذي لم يفسده منطق المشائين، ويؤكد التطابق الكامل لمعرفته مع «صحيح المنقول».

ولا يقدم ابن تيمية أي وصف منهجي لمفهومه «صريح العقل» ونظريته المعرفية بشكل عام، ولكن بدلًا من ذلك، فإن عباراته العديدة حول الطرق المباشرة للمعرفة الحقيقية وأساليب الإدراك والاستدلال التي يراها قادرة علىٰ إنتاج صحيح المعرفة تتيح لنا فكرة دقيقة.

وإذا كان فهمي لبعض السمات الرئيسة لنظرية ابن تيمية المعرفية صحيحًا، فإن مفهوم «صريح العقل» يشمل أكثر من مجرد «الحس السليم». وبالفعل، فابن تيمية يحيد عن بعض المبادئ المعرفية المشائية الرئيسة والافتراضات الوجودية المترابطة بشكل أقل بكثير مما يتظاهر به في كثير من الأحيان، وخاصة في حالة إنكاره العام لوجود الكليات خارج الذهن.

ومع ذلك، فإن ابن تيمية نفسه يذكر في بداية كتابه «الرد علىٰ المنطقيين»- مباشرة بعد إعلانه أن المنطق لا فائدة منه- أنه في بداية نظره رأىٰ صحة مقدمات المنطق، ثم اكتشف خطأ بعض منها، ومن ثَمَّ، فهو يقر بوضوح بأن الآخرين علىٰ حق، ويعترف به صراحة فيما يتعلق بالصورة الأولىٰ من قياس الشمول. غير أن نقاط التطابق الأخرىٰ لم تُذْكَرْ.

ومن بين الطرق الرئيسة التي تقدم المعرفة المباشرة، أي: اليقينية، يذكر

ابن تيمية التصورات الحسية والمجربات والمتواترات والمشهورات. ومن خلال إدراج المشهورات في المعرفة المباشرة، فإنه يضيف طيفًا أوسع من المعرفة اليقينية أكثر مما اعتبره الفلاسفة وبعض متأخري علماء الكلام.

ولكن مظاهر التطابق الأخرىٰ كبيرة. إن إيمان ابن تيمية بحقيقة الإدراك الحسي يشترك بالأساس فيه الخصوم والأصدقاء، رغم أن إيمانه بأن التصورات تتشكل بداهة بالحس كان غير مألوف. بالإضافة إلىٰ ذلك، ترك ابن تيمية المجال مفتوحًا لبعض الأسئلة التي كانت موضع جدل كبير، وهي كيفية تصور «أخطاء الحواس»، أو التصديقات الخاطئة للتصورات الصحيحة.

إن التمييز الذي يعتمده ابن تيمية بين المعرفة الضرورية والمعرفة المكتسبة ظهر بالفعل في وقت مبكر من تاريخ علم الكلام، وتبناه كذلك الفلاسفة.

ومع ذلك، فهو أقرب إلىٰ علماء الكلام المتأخرين والفلاسفة في التأكيد علىٰ أن المعرفة اليقينية لا تُكتسب فقط بالتصورات الحسية والأخبار المنقولة بالتواتر ولكن بالتجربة. وهو يحمل الاعتقاد نفسه بأن بعض الناس قادرون علىٰ بناء التصورات والتصديقات بالفطرة؛ أي: بدون اكتساب المعرفة. ومع ذلك، فإن التطابق الأكثر إثارة بين آراء ابن تيمية ونظريات الفلاسفة هو مبدأ وجود الكليات خارج الذهن، وقدرة الإنسان الأصيلة علىٰ تحصيل التصورات منها. وهذا الالتزام بـ«الواقعية المعتدلة» يتناقض تناقضًا حادًّا مع موقفه «الاسمي» المتمثل في إنكار أي وجود في الخارج للكليات في سياق رفضه المباشر للحد الحقيقي وقواعد المنطق الصوري.

وهذه الـ«واقعية المعتدلة» التي يكشفها أثناء شرحه للسببية في المجربات

والعلة (المناط أو الجامع) التي تنبني عليها التصديقات في القياس الفقهي، والقياس المنطقي يعتمد علىٰ افتراضين يشترك فيهما مع المشائين؛ الافتراض الأول هو وجود جزئيات متشابهة، لها قدرات أو جواهر خاصة بأجناسها أو أنواعها، والافتراض الثاني هو أن قدرتها علىٰ الفعل أو الاستجابة يمكن أن تعوقها معوقات.

وعلىٰ أساس الكتابات الأخرىٰ لابن تيمية، أوضح جون هوفر أن ابن تيمية حاول أن يجعل الإنسان مسؤولًا عن مصيره دون إنكار قدرة الله. وهكذا تبدو العلاقة السببية «ذاتية» من «المنظور الإنساني» في حين أنها «خارجية» من «المنظور الإلهي». فالله يستطيع، إذا شاء، أن يسلب السببَ قدرته علىٰ التسبب بخلق المانع، أو عن طريق عدم تمكين ما يحتاجه السبب للتأثير. ومع ذلك، وفي ضوء حكمته الشاملة، فلن يغير الله النظام أو الطبائع التي جبل الخلق عليها.

وفي ظل هذه الخلفية من «التوافق»، فإن إنكار ابن تيمية لوجود الكليات في المعين لا يحظىٰ بأي معقولية. وكون السبب يمكن منعه من التأثير بمانع أو بعدم تمكين كمال عملية التأثير ليس غريبًا عن أقوال الفلاسفة بشأن السببية، لكن الفرق يكمن في تفسير مثل هذا المانع، وعلىٰ هذا المستوىٰ، هناك - بلا شك - فجوة كبيرة بين رأي كلٍّ من ابن تيمية والفلاسفة حول الله والكون.

كما أن إنكار وجود الكليات في المعين ليس بمعقول إذا أخذ المرء في الاعتبار مذهب ابن تيمية أن الله لا شبيه له. وبما أن قياس التمثيل، والقياس الصوري مبنيان علىٰ التكافؤ بين ذوات المقدمات، فإنه يستثني قياس التمثيل والقياس الصوري من كونهما وسيلتين لإثبات وجود الله أو وضع تصورات

عنه، ومن ثَمَّ، فمذهبه لفظي. ومع ذلك، فإنه يفترض أن المخلوقات ليست متفردة بالنوع، أي أنها تتشارك في صفات خاصة، أي وجود الكليات في المعين؛ ولذلك يمكن التسوية بينها. وهكذا، كان من الممكن الاكتفاء برفض استخدام المنطقيين للقياس الصوري في مجال الكلام.

كما أن تفنيد ابن تيمية الاعتذاري للعقيدة الرئيسة للمشائين، التي يلتزم هو نفسه بها، ربما يعود إلىٰ موقفه الشمولي الذي يأخذ في الاعتبار الأسس والنتائج المترتبة علىٰ منطق المشائين. ومن ثَمَّ فمن المفهوم أن يشير إلىٰ القرآن باعتباره المرجع للطرق العقلية التي يحسبها هو نفسه بين طرق الاستدلال البرهاني، رافضًا منطق المشائين باعتباره الميزان.

❏وفي رده في الكتابين، يشرح ابن تيمية ثلاثة أنواع من هذه الاستدلالات العقلية، يرىٰ أنها تثمر معرفة حقيقية داخل وخارج نطاق الوحي:

١ - الاستدلال بالآيات.

٢ - قياس الأولىٰ.

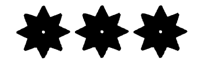
٣ - الاستدلال القائم علىٰ العلة، أي: قياس التمثيل والصورة الأولىٰ في قياس الشمول.

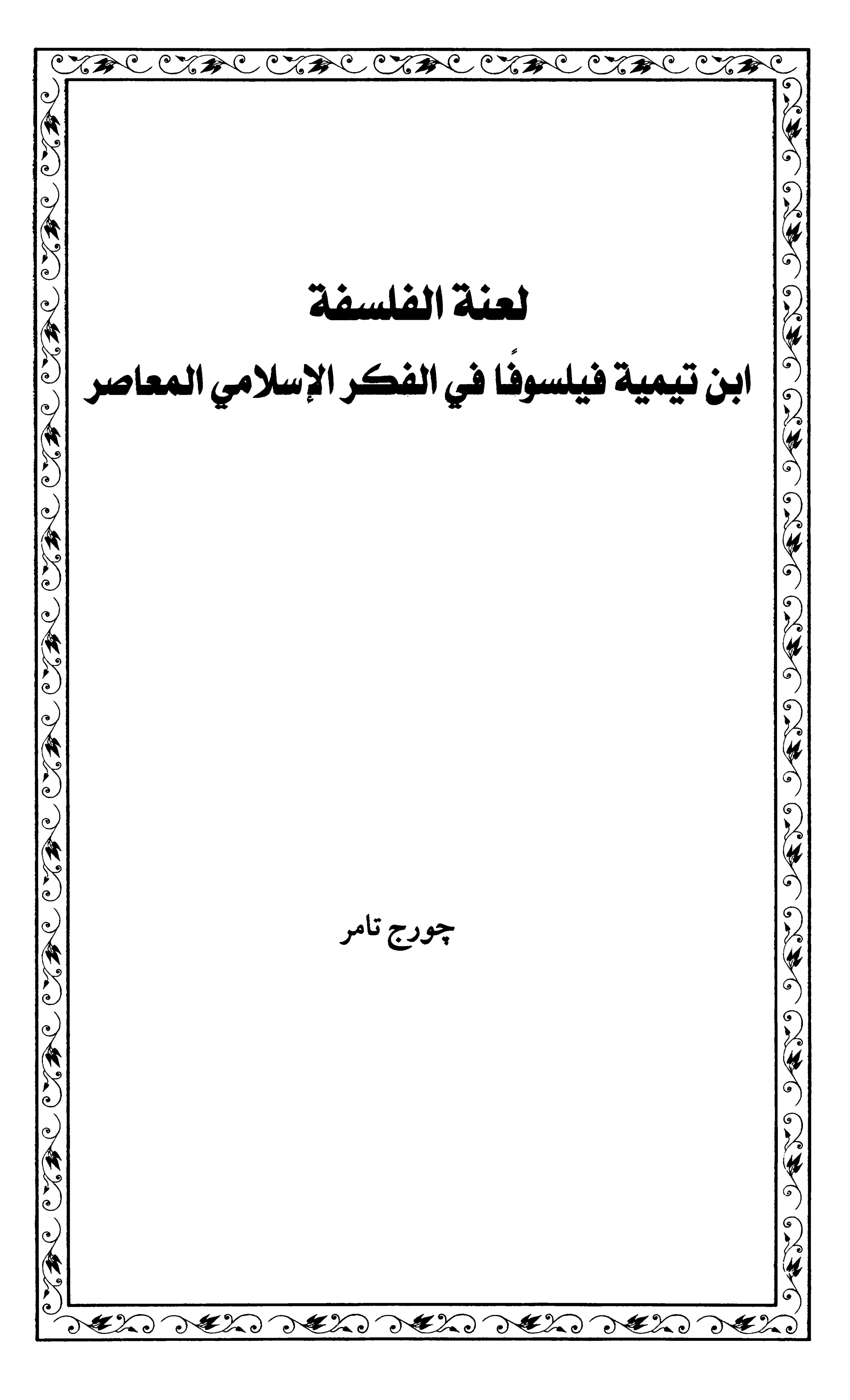
كما أن جعله للاستدلال الأخير مساويًا للميزان الذي أنزله الله علىٰ قلوب عباده، ووضعه في القرآن يذكرنا بفكرة «الميزان الصحيح» عند الغزالي. ولكن في حين أن الأخير حدد هذا الميزان بالمنطق بشكل عام، فإن ابن تيمية يحذر من فهمه بهذا الشكل، أو علىٰ الأقل يؤكد أنه «غير محصور علىٰ المنطق اليوناني»، وهي المقولة التي قد تعكس اعترافه بالبحث عن العلة.

وعلىٰ أي حال، فإن المعرفة التي يُتوصل إليها عن طريق هذه الأنواع الثلاثة من الاستدلالات لها تصويب لا لبس فيه في النصوص الدينية الصحيحة؛ لأن الله لا يناقض نفسه. أما خارج نطاق الوحي، فلا يوجد مثل هذا المعيار المطلق للفهم الحقيقي.

ومن المنظور الشمولي، ينبغي بالتأكيد علىٰ ألا نبالغ في تقدير العناصر الفلسفية في نظريته المعرفية، وما يرتبط بها من النظرية الأنطولوجية. فابن تيمية لم يقتبس نظرياتٍ كاملةً، ولكن فقط تلك المعتقدات لدىٰ خصومه التي كانت تتوافق مع رؤيته الخاصة عن الله والإنسان والكون. وفيما يتعلق بتفكيك حجج خصومه، يتميز ابن تيمية بالبراعة.

وأما كون ردوده، علىٰ الرغم من حدتها، لم تَلْقَ الانتشار الواسع خارج دوائر المذهب الحنبلي حتىٰ نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، فربما يرجع ذلك إلىٰ ميله العنيف لدحض كل نظرية، ومهاجمة كل مَن اعتبره مذنبًا لعدم سلوك السبيل الذي رآه السبيل الصحيح. وبهذا، فقد وصم مجموعة واسعة من الاستدلال الكلامي والفلسفي والصوفي حول العلم الإلهي في وقته، ولعدة قرون لاحقة.

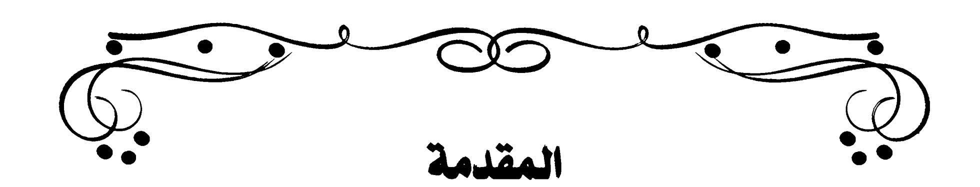




لعنة الفلسفة

ابن تيمية فيلسوفًا في الفكر الإسلامي المعاصر

جورج تامر



المقدمة

وُلِدَتِ الفلسفة العربية من رحم ترجمة الأعمال اليونانية والسريانية حول المنطق والفلسفة وغيرها من العلوم؛ من أجل الوفاء بالحاجات الفكرية والعلمية التي كانت تواجه المسلمين في العصر العباسي. وقد ازدهرت الفلسفة تحت مظلة العالم العربي؛ إذ اندمجت العلوم الإسلامية علىٰ نحوٍ فريدٍ مع تعاليم أفلاطون وبطليموس وأرسطو. وعلىٰ الرغم من أن هؤلاء المفكرين كانوا من غير العرب، فإن اعتمادهم علىٰ المنطق السليم هو ما جعلهم ذائعي الصِّيت، ولا سيما أرسطو، باعتبارهم الأعلىٰ موثوقية فيما يتعلق بالحقيقة العليا التي وصل إليها العقل البشري[١].

❑ وفي العديد من الحالات، ذهب الفلاسفة إلىٰ تقديم الحجج القائمة علىٰ التعقل علىٰ العلم النقلي، فالفارابي (ت ٣٣٩/ ٩٥٠)، مثلًا، قد ذهب إلىٰ أن الدين ليس هو الأساس الرئيس اللازم لوجود المدينة الفاضلة، وإنما

---

(١) يمثل موسىٰ بن ميمون، الذي ينسب المعرفة التامة لأرسطو فيما يتعلق بالعالم العلوي، وجهة النظر هذه في حقبة ما قبل الحداثة بالنسبة للفلسفة العربية؛ ولكن يبقىٰ هذا النوع من المعرفة حكرًا علىٰ الأنبياء: «دلالة الحائرين»، تحرير: حسين آتاي، القاهرة، بلا تاريخ، الجزء: ٢، فصل: ٢٢، ص ٣٤٢-٣٤٣. للنسخة الإنجليزية، انظر:
Maimonides, Moses: The Guide of the Perplexed, translated by Shlomo Pines, Chicago 1963, pp. 319–320.

رأىٰ أن الفلسفة (أو الحكمة التي تَعُدُّ نفسها أساس القيادة الحكيمة) عنصر جوهري في تحقيق النجاة التامة للمجتمع(١).

وعلىٰ نفس المنوال، خَوَّلَ ابن رشد (ت ٥٩٥/ ١١٩٨) للفلاسفة - الذين وصفهم بالراسخين في العلم - تأويل آيات القرآن الكريم علىٰ نحوٍ مجازي متىٰ تعارضت مع العقل. ومن أجل تحقيق هذه الغاية، أقر ابن رشد طريقة تحقق الانسجام بين العقل والدين علىٰ أساسٍ من العقلانية، ومن ثَمَّ، غدت العقلانية المعيار الذي يحكم من خلاله علىٰ موثوقية الكتب - النص المقدس - وصحته(٢).

بَيْدَ أن علماء الكلام والفقه قد نحوا منحًىٰ آخر في هذا الصدد؛ إذ ذهب العلماء من أمثال ابن حنبل (ت ٢٤١/ ٨٥٥)(٣) والأشعري (ت ٣٢٤/ ٩٣٦)(٤) إلىٰ تأكيد علو الحقائق الثابتة بالنقل علىٰ غيرها.

---

(١) انظر: *Al-Fārābī, Abū Naṣr: Al-Farabi on the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila, edited with introduction, translation and commentary by Richard Walzer, Oxford 1985, chapter 15, § 14, p. 252.*

(٢) انظر: *Ibn Rushd (Averroes): Kitāb Faṣl al-maqāl with Its Appendix (Ḍamīma) and an Extract from Kitāb al-Kashf 'an manāhiǧ al-adilla.*
نقح جورج إف. حوراني النص العربي، ليدن ١٩٥٩، ص ١٣-١٥.

(٣) لمعلومات حول موقفه من هذه المسألة، انظر:
Laoust, Henri: Aḥmad b. Ḥanbal, in: EI2, vol. 1 (1960), pp. 272– 277; Melchert, Christopher: Ahmad ibn Hanbal, Oxford 2006.

(٤) انظر:
Watt, W. Montgomery: al-Aṣh'arī, Abu'l-Ḥasan, 'Alī b. Ismā'īl, in: EI2, vol. 1 (1960), p. 694; McCarthy, Richard C.: The Theology of al-Ash'arī. The =

وقد اكتسب هذا المنحىٰ الفكري زخمًا كبيرًا في القرن الثاني عشر مع الانتشار الواسع لأعمال الغزالي (ت ٥٠٥/ ١١١١)، الذي يرىٰ العلماء أن حججه العقلية ضد الفلاسفة كانت بمثابة قصف للفلسفة علىٰ الرغم من أنه (أي الغزالي) نفسه قد اعتمد كثيرا علىٰ المنطق في مجال الفقه[1].

وبعد الغزالي، اعتمد كلٌّ من الشهرستاني (ت ٥٤٨/ ١١٥٣)[2] وفخر

= *Arabic Texts of al-Ash'arī's Kitāb al-Luma' and Risālat Istiḥsān al-khawḍ fī 'ilm al-kalām, with briefly annotated translations, and appendices containing material pertinent to the study of al-Ash'arī, Beirut 1953.*

(١) كانت آراء الغزالي حول العقل مقارنة بالدين مثار دراسة متأنية ودقيقة من قبل العلماء؛ ولمعلومات حول موقفه عمومًا، انظر:
Frank, Richard: Al-Ghazālī and the Ash'arite School, Durham 1994; Ormsby, Eric: Ghazali: The Revival of Islam, Oxford 2008; Griffel, Frank: Al-Ghazālī's Philosophical Theology, Oxford 2009. Most recently: Girdner, Scott Michael: Reasoning with Revelation. The Significance of the Koranic Contextualization of Philosophy in al-Ghazālī's Mishkāt al-Anwār (the Niche of Lights), unpublished dissertation, Boston University 2010.
انظر أيضًا الأعداد الخاصة من *The Muslim World* ١٠١، ٤ (*October* ٢٠١١) *and* ١٠٢، ١ (*January* ٢٠١٢) في مناسبة الاحتفال بالذكرىٰ ٩٠٠ للغزالي، مع التركيز علىٰ بعض الإسهامات المهمة حول العديد من القضايا التي ناقشتها أعماله، وكذا أعمال المؤتمر القادم تحت عنوان: *Islam and Rationality*. انظر: *The Impact of al-Ghazālī, vol. 1, edited by Georges Tamer and vol. 2, edited by Frank Griffel.*

(٢) انظر:
Monnot, Guy: al-Shahrastānī, in: EI2, vol. 9 (1997), pp. 214–216.
يظهر موقف الشهرستاني بطريقة جلية في رسالته: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم: كتاب «مصارعة الفلاسفة»؛ حرره: سهير محمد مختار، القاهرة ١٣٩٦/ ١٩٧٦؛ نسخة عربية جديدة، وقد تُرْجِمَ للإنجليزية تحت عنوان: =

الدين الرازي (ت ٦٠٦/ ١٢٠٩)[١] علىٰ الحجج العقلية لنقد الفلاسفة ومهاجمتهم من زوايا مختلفة. ثم أتىٰ ابن تيمية بعد ذلك (ت ٧٢٨/ ١٣٢٨) ليوجه سهام نقده اللاذعة لفلاسفة اليونان، ومَن حذا حذوهم من المسلمين، وهو الأمر الذي بدا جليا في عمله الذي نقد فيه المنطق، والمسمىٰ «الرد علىٰ المنطقيين»[٢]، وكذا في عمله الموسوعي «درء التعارض بين العقل والنقل»[٣]. وَيُعَدُّ النقد الذي وجهه ابن تيمية للفلاسفة هو الأشد من نوعه في التاريخ الفكري الإسلامي؛ إذ إنه في معرض انتقاده لأسلافه من علماء الكلام والأصوليين بسبب تراخيهم عن رد كلٍّ من الأفكار المنطقية، وأسس ما وراء الطبيعة التي قال بها فلاسفة اليونان والمسلمين، فإنه قد قرر أن القرآن والسنة النبوية يمثلان المصادر ذات الموثوقية المطلقة، وأنهما بابا المعرفة الصحيحة.

☐ **ومما يثير الدهشة:** أن الكُتَّابَ الذين سعوا لرد الفلسفة قد وقعوا أنفسهم

= *Kitāb al-Muṣāra῾a by Wilferd Madelung and Toby Mayer, London and New York 2001.*

(١) انظر:
Anawati, Georges: Fakhr al-Dīn al-Rāzī, in: EI2, vol. 2 (1965), pp. 751–755.
تشتمل أعمال الرازي الفلسفية والكلامية علىٰ وجه الخصوص علىٰ آرائه النقدية للفلسفة: الرازي، فخر الدين: كتاب «المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات»؛ حرره: محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت ١٩٩٠.

(٢) انظر الهامش السفلي رقم: ١ صفحة ١٤٣.

(٣) «درء التعارض بين العقل والنقل»، وقد حرره: محمد رشاد سالم، الرياض ١٣٩٩-١٤٠٣/ ١٩٧٩-١٩٨٣. وأرىٰ أن كلا العملين بحاجة لدراستهما دراسة مقارنة للكشف عن علاقتهما بعضهما ببعض، وعما إذا كانا متكاملين أم لا.

في حبائل الطرق والمنهجيات التي حاولوا ردها، فكان المحدثون ينظرون إلىٰ الغزالي، مثلًا، نظرة شك وريبة بسبب ميوله العقلانية، واعتماده علىٰ المنطق في علم الفقه، بل إنهم قد انتقدوه بشدة لتوظيفه العفوي (التلقائي) ووقوعه في شَرِكِ الطرق الفلسفية التي سعىٰ لتفنيدها[1]، وهو نفس النقد الذي وُجِّهَ لابن تيمية، الذي وجد نفسه في مرمىٰ نقد العلماء؛ لأنه علىٰ الرغم من رفضه التلقائي للمبادئ الفلسفية فإنه قد استغرق فيها؛ فعلىٰ الرغم من أنه قد وَجَّهَ سهام نقده للفلاسفة، وعمل علىٰ تقويض المكانة الرفيعة التي شغلتها علومهم في عقول الناس فإنَّ العالم الشافعي المذهب والمؤرخ - شمس الدين الذهبي (ت ٧٤٨/ ١٣٨٤) قد انتقد ابن تيمية انتقادًا لاذعًا بعبارته الشهيرة، التي جاء فيها: «قد بلعت سموم الفلاسفة ومصنفاتهم مرات».

وعليه، صار جسد ابن تيمية - كما يرىٰ الذهبي - معتادًا علىٰ الاستخدام المتكرر للسم، حتىٰ إنه قد سرىٰ إلىٰ داخل عظامه؛ وهو ما أدىٰ إلىٰ فساد كلامه[2]. وعليه، فمن خلال عملية عضوية عكسية متبادلة، والتي ربما لم يلحظها هؤلاء العلماء، غدا أعداء الفلاسفة أنفسهم فلاسفة.

❑ وليس هناك أدل علىٰ ذلك من أن علماء المسلمين المعاصرين لم يختلج في صدورهم أي تردد في نسبة ابن تيمية - بدون أي نوعٍ من السخرية

---

(١) من الأقوال التي انتقد بها المحدثون الغزالي: ما أورده ابن تيمية في عبارته الشهيرة: وقد أنكر أئمة الدين علىٰ أبي حامد هذا في كتابه، وقالوا: مرضه «الشفاء»، يعني «شفاء» ابن سينا في الفلسفة.

انظر ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، الرياض ١٤١٦/ ١٩٩٥، ١٠/ ٥٥٢.

(٢) لمعلومات حول هذا الأمر، انظر:

Anke von Kügelgen's valuable contribution in the present volume, especially n. 16.

أو التهكم - إلىٰ المجال الفلسفي، حتىٰ إن بعضهم من واقع هذه النظرة قد رأىٰ أنه، ولا سيما فيما يتعلق بمجمع آرائه، يُعَدُّ فيلسوفًا حقيقيًّا لدرجة أَنَّ بعضهم قد نظر إليه بأنه يقف علىٰ قدم المساواة، أو حتىٰ يتفوق علىٰ فلاسفة المسلمين في القرون الإسلامية الوسطىٰ.

والحق أن هؤلاء العلماء قد عَدُّوا ابن تيمية «عبقريًّا لا نِدَّ له»، وأنه الرجل الذي دخل «بيت الفلسفة المسحور» بدون أن يصيبه ثمة أذىٰ؛ إنه - بالنسبة لهؤلاء العلماء - «الفيلسوف العظيم» الذي اتخذ كلٌّ من جون ستيوارت مل، وديفيد هيوم نقده لمنطق أرسطو أساسًا يقيم عليه الأول منطقه، في حين شَيَّدَ عليه الثاني دعائم فلسفته(١).

بل إن كاتبًا إسلاميًّا متأخرًا قد ذهب إلىٰ أن ابن تيمية له «آراء فلسفية فريدة من نوعها» لها القدرة علىٰ فتح آفاقٍ جديدةٍ للدراسات العربية-الإسلامية(٢).

وفي عبارة له صرح بها خلال أحد البرامج التلفزيونية، منح المفكر الإسلامي المصري محمد عمارة لقب: «فيلسوف السلفية والحكماء» الذي تُعَدُّ مبادئه العقلانية مثالًا يجب الاحتذاء به في الفكر الإسلامي الحديث(٣).

❑ ومن العجيب أن الكُتَّابَ المسلمين المعاصرين يرسمون لشيخ

---

(١) انظر: *Nadvi, Syed Sulaiman: Muslims and Greek Schools of Philosophy, in: IslamicCulture 1 (1927), pp. 85–91, here p. 89.*

(٢) عبد الرازق مصطفىٰ: «خمسة من أعلام الفكر الإسلامي»، القاهرة، بلا تاريخ، ص ١٢٣.

(٣) عمارة، محمد: فيلسوف السلفية، في: *Shabakat al-difāʿ ʿan al-sunna (http://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?t=67742 accessed May 3, 2009).*

الإسلام الذي ينتقده البعض غالبًا بسبب اتجاهاته الراديكالية ضد الفلسفة ونقده اللاذع لعلم الكلام القائم علىٰ المنطق والتصوف، والذي تؤدي أفكاره دورًا رئيسًا في الوهابية السعودية(١)، والذي يُتَّهَمُ بأنه «أب الأصولية الإسلامية»(٢)، والذي غالبًا ما يستخدم المسلمون كلماته لتبرير أنشطتهم الإرهابية؛(٣) يرسمون له، علىٰ الرغم من هذا كله، صورة رائقة في أعمالهم؛ إذ يصورونه علىٰ أنه فيلسوف إسلامي فريد من نوعه يعرف وحده كيف يدك أركان بيت المنطق اليوناني، وعالم ما وراء المادة، وكيف يقيم مكانه دعائم

---

(١) انظر: *Laoust, Henri: Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳ ī-d-dīn Aḥmad b. Taimīya, Cairo 1939, pp. 06–540. See Steinberg, Guido: Religion und Staat in Saudi-Arabien. Die wahhabitischen Gelehrten 1902–1953, Würzburg 2002, pp. 87–103, 337–341 et passim.*

(٢) نوقشت هذه العبارة في: *Krawietz, Birgit: Ibn Taymiyya, Vater des islamischen Fundamentalismus? Zur westlichen Rezeption eines ittelalterlichen Schariatsgelehrten, in: Manuel Atienza, Enrico Pattaro, Martin Schulte, Boris Topornin and Dieter Wyduckel (eds.): Theorie des Rechts und der Gesellschaft. Festschrift für Werner Krawietz, Berlin 2003, pp. 39 – 2.*

(٣) انظر: *Jansen, Johannes J. G.: The Creed of Sadat's Assassins. The Contents of «The Forgotten Duty» Analyzed, in: Die Welt des Islams 25 (1985), pp. 1–30; idem: The Neglected Duty. The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East, New York 1986; Sivan, Emmanuel: Ibn Taymiyya. Father of the Islamic evolution; Medieval Theology & Modern Politics, in: Encounter 60 (1983), pp. 41–50; idem, Radical Islam. Medieval Theology and Modern Politics, New Haven 1985, pp. 96–107, 124 et passim.*
ولا أدل علىٰ ذلك من أن أعضاء القاعدة وغيرها من الجماعات الأصولية الإسلامية تدعىٰ أولاد ابن تيمية، كما ورد في: *Daniel Benjamin and Steven Simon: Age of Sacred Terror, New York 2002, pp. 38–94.*

الفلسفة الإسلامية الحقيقة.

ووفقًا لما ذهب إليه أنصار هذا الاتجاه، فإن ابن تيمية قد هضم «سم الفلسفة»- بَيْدَ أن عقله الألمعي قد حول هذا السم إلىٰ عسل، وأن هذا العسل المأخوذ من خلية كتاباته من الممكن أن يغذي عصرًا جديدًا من الفلسفة الإسلامية الحديثة. ومما لا يساوره شك أن ابن تيمية كان سيتأذىٰ من تصنيف كتابته تحت هذا المسمىٰ، وهو الأمر الذي يُظْهِرُ جليًّا كم أن تاريخ الأفكار يعجُّ بالسخرية!

❑ وستتعرض هذه الدراسة لبيان السمات الرئيسة التي تحدد «الهُوِيَّة الفلسفية» لابن تيمية كما يظهر في أعمال الكُتَّاب المسلمين المعاصرين؛ وسيتعرض القسم الأول (١) لتفنيد ابن تيمية للمنطق الرسمي لأرسطو وفق ما أبرزه ثلاثة من علماء المسلمين البارزين.

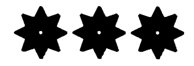
في حين يناقش القسم الثاني (٢) ابن تيمية باعتباره من أتباع المدرسة الفلسفية الرشدية.

أما القسم الثالث (٣)، فإنه يسلط الضوء علىٰ تجديده للفلسفة في الإسلام من خلال إرسائه دعائم عالم ما وراء المادة من المنظور الإسلامي.

بينما يقدم الفصل الرابع (٤) ابن تيمية باعتباره ممثلًا أصليًّا عن المذهب الاسمي الفلسفي.

أما القسم الخامس (٥) والأخير، فسأناقش فيه الآراء الحالية مع التركيز علىٰ مفهوم الفلسفة الذي نشأ من إعلان كون ابن تيمية فيلسوفًا، وسأنهي هذه الدراسة باستعراض القيمة الدلالية فيما يتعلق بموقف الفكر الإسلامي

المعاصر من الاحتفال بابن تيمية علىٰ أنه من الفلاسفة[١].



(١) في اختلاف واضح للمواقف المعروضة في هذه الدراسة، يعرف يحيىٰ ميكوت، وهو من العلماء البارزين الذين درسوا ابن تيمية، الرجلَ علىٰ أنه «مفكر إسلامي كلاسيكي»، و«عالم في علم الكلام ومُفْتٍ» و «قائد روحاني عظيم ذو مذهب وسط يقبع في قلب الإسلام الصحيح». انظر:

(Ibn Taymiyya (d. 728/1328). Against Extremisms; Texts translated, annotated and introduced by Yahya M. Michot, with a foreword by Bruce B. Lawrence, Ozoir-la-Ferriere 2012, pp. xx–xxi).

نشرت بعض النصوص الموجودة في هذه المخطوطة في الترجمة الفرنسية علىٰ الموقع الإلكتروني:

muslimphilosophy.com as «Textes Spirituels d'Ibn Taymiyya.»

أود أن أتقدم بالشكر للأستاذ الدكتور/ ميكوت لإتاحته مخطوطته لي قبل نشرها.

الهدف الرئيس من وراء هذه الدراسة ليس هو ابن تيمية نفسه، ولكن الطريقة التي نظر بها إليه الكُتَّاب المسلمون باعتباره فيلسوفًا، مستفيدين من أفكاره في السياقات الإسلامية المعاصرة بهدف إعادة إحياء الفلسفة الإسلامية تحت مظلة الرجل (ابن تيمية) ورعايته. وعليه، فسأعرض عن التعامل المباشر مع نصوص ابن تيمية نفسه، ومع ذلك فسأشير إلىٰ المصادر التي اعتمد عليها الكتاب المعاصرون في هذه الدراسة متىٰ كان ذلك ضروريًا.



١ـ نقد ابن تيمية الفلسفي لمنطق أرسطو

يعتبر تفنيد ابن تيمية للمنطق الأرسطي اعتمادًا علىٰ العقل من أهم القضايا التي دافع فيها الرجل مستميتًا عن الإسلام، إذ اعتبر هذا النوع من المنطق أساس النظام النظري الذي طوره اليونانيون، حتىٰ إنه ذهب إلىٰ أن مثل هذا النظام، والذي اتبعه الفلاسفة المسلمون لا يتوافق مع وجهة النظر الإسلامية بحال(١).

ومِنْ ثَمَّ، فإن تقييمه النقدي للمنطق اليوناني يحمل في طياته معاني مهمةً

---

(١) بلغ نقد ابن تيمية للمنطقيين ذروته في كتابه «نصيحة أهل الإيمان في الرد علىٰ منطق اليونان»، وهو المشتهر بين الناس باسم «الرد علىٰ المنطقيين»؛ وقد حرره عبد الصمد شرف الدين الكتبي، وراجعه محمد طلحة بلال منيار، وقدم له السيد سليمان الندوي، بيروت ١٤٢٦/ ٢٠٠٥. وتطابق هذه النسخة الجديدة مع النسخة الأولىٰ من الكتب التي نشرها الكتبي، والمنشورة في بومباي ١٣٦٨/ ١٩٤٩. كتبت أرقام الصفحات في النسخة الأولىٰ في الهوامش في النسخة الجديدة، وسوف تذكر في العمل الحالي بعد أرقام صفحات النسخة الجديدة. وقد نشرت نسخة جديدة من الكتاب تحت إشراف عبد الستار النشار وعماد خفاجي في القاهرة عام ١٩٧٧. اختصر جلال الدين السيوطي (٨٤٩/ ١٤٤٥-٩١١/ ١٥٠٥) هذا العمل الموسوعي في «جهد القريحة في تجريد النصيحة»، وقد حرره علي سامي النشار، القاهرة ١٩٤٧، وحرره مرة أخرىٰ كل من سعود عبد الرازق وعلي سامي النشار، القاهرة ١٩٧٠، وهو أيضًا جزء من المجلد التاسع من «مجموع فتاوىٰ» شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، والذي حرره عبد الله بن القاسم، الرابط ١٩٦١. و تحمل الترجمة الإنجليزية للنسخة المختصرة عنوان:
Ibn Taymiyya Against Greek Logicians. Translated with Introduction and Notes by Wael B. Hallaq, Oxford 1993.

تتعلق بموقفه عمومًا من الفلسفة، وكذا موقفه من مدارس بعينها مشتغلة بالإلهيات[(١)].

وعليه، لم يستطع الكُتَّاب المسلمون المعاصرون الذين يتعاملون مع هذا الموضوع إطلاق لقب الفيلسوف علىٰ ابن تيمية نفسه.

وفي الوقت الذي يعرض فيه هؤلاء الكتاب كيف أن ابن تيمية قد استفاد من المصطلحات الفلسفية في مجابهة المنطقيين بأسلحتهم الخاصة، إلا أنهم يرون وجود رابط بين النقد الذي قدمه وبين المصادر اليونانية وكذا المصادر الأوروبية المتأخرة، والتي اهتمت بنقد المنطق. وهكذا، منح هؤلاء الكتاب لابن تيمية مكانًا بين الفلاسفة بدون أن يعزوا إليه أية هُوِيَّة فلسفية واضحة.

❏ **والسؤال الآن**: كيف يرىٰ الكتاب المسلمون المعاصرون نقد ابن تيمية لمنطق أرسطو؟ للإجابة علىٰ هذا السؤال، يرىٰ كاتب المقال ضرورة دراسة ثلاثة أمثلة يراها مفيدة في هذا الصدد؛ أحدها يتعلق بـ: علي سامي النشار -[(٢)] وهو أستاذ فلسفة مصري يدرس هذا الموضوع في إطار محاولته تقديم طريقة إسلامية خاصة-، وهو في عمله هذا يتبع أسلوب ابن تيمية في الرد علىٰ المنطقيين ويعرض نقده لمفاهيم هذا المنطق من الحد[(٣)]....................

(١) انظر ابن تيمية، «الرد»، ص ٤٦/ ٤. الرقم الذي يسبق الفاصلة المائلة هو رقم الصفحة في النسخة الجديدة، بينما الرقم الذي يليها يشير إلىٰ النسخة الأولىٰ من الكتاب. انظر الهامش السفلي السابق.

(٢) انظر: النشار، علي سامي: «مناهج البحث عند مفكري الإسلام»، ط ٤، القاهرة ١٩٧٨.

(٣) انظر: النشار، «مناهج»، ص ١٤٩-١٦٣. يشير ابن تيمية إلىٰ الحد كما قدمه أرسطو وكما تبناه الفلاسفة المسلمون في القرون الإسلامية الوسطىٰ، وأيضا كما تبناه=

والقضية[١] والقياس[٢]. وينقسم كل قسم من هذا النقد إلىٰ جانب هدمي يجابه فيه ابن تيمية الحجج الأرسطي، وآخر إنشائي يقيم فيه البديل[٣].

أما المثال الثاني فيمثله العالم الإيراني مصطفىٰ طبطبائي، والذي قدم عرضًا دقيقًا لحجج ابن تيمية[٤].

أما المثال الثالث، فسيدور حول المقال الذي نشره شودري عبد القادر في *International Philosophical Quarterly* ، والذي يظهر اهتماما أقل من سابقيه في تسليط الضوء علىٰ الحجج التي ساقهما ابن تيمية علىٰ

= المتكلمون منذ القرن الحادي عشر. انظر:

Kennedy-Day, Kiki: Books of Definition in Islamic Philosophy. The Limits of Words, London and New York 2003; Gutas, Dimitri: The Logic of Theology (kalām) in Avicenna, in: Dominik Perler and Ulrich Rudolph (eds.): Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter, Leiden and Boston 2005, pp. 59–72; van Ess, Josef: The Logical Structure of Islamic Theology, in: Gustave E. von Grunebaum (ed.): Logic in Classical Islamic Culture, Wiesbaden 1970, pp. 21–50.

(١) انظر: النشار، «مناهج»، ص ١٦٤-١٧٩.

(٢) المرجع ذاته، ص ١٨٠-٢١٩.

(٣) أخذت مناقشة النشار لرد ابن تيمية علىٰ المنطق الأرسطي بعين الاعتبار من:
von Kügelgen, Anke: Ibn Taymīyas Kritik an der aristotelischen Logik und sein Gegenentwurf, in: Dominik Perler and Ulrich Rudolph (eds.): Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und lateinischen Mittelalter, Leiden and Boston 2005, pp. 167–225, here pp. 177–179.

(٤) طبطبائي، مصطفىٰ: «المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني»، ترجمه للعربية عبد الرحيم البلوشي، بيروت ١٩٩٠.

تقديمه علىٰ أنه رائد النقد الحديث للمنطق الأرسطي(١).

❑وفي البداية، نود أن نشير إلىٰ أن النشار، الكاتب الأول، قد قال بلهجة تعلوها التقليدية الإسلامية: إن نقل المنطق اليوناني إلىٰ الثقافة الإسلامية لم يكن إلا «مؤامرة» شاملة بدأها الأمويون وشجعها البيزنطيون، ونفذها سرًّا كُلٌّ من المانويين والمجوس الذين تحولوا إلىٰ الإسلام، بالإضافة إلىٰ نصارىٰ الشرق.

وقد هدف هؤلاء - كما يرىٰ النشار - إلىٰ تلويث الفكر الإسلامي النقي؛ معتمدين في بلوغ هدفهم علىٰ ترجمة أعمال اليونانيين في المنطق إلىٰ العربية، ومِنْ ثَمَّ تقويض الإسلام بها(٢). وبالتالي، يؤكد النشار علىٰ أن المنطق اليوناني، والذي يرتبط ارتباطًا جوهريًّا باللغة اليونانية، كان دائما غريبا

---

(١) انظر:

Qadir, Chaudry Abdul: An Early Islamic Critic of Aristotelian Logic. Ibn Taymiyyah, in: International Philosophical Quarterly 8 (1968), pp. 498–512.

علىٰ الرغم من قوة الحجج في هذا المقال إلا أنه يحوي علىٰ نحو ملحوظٍ القليل من حالات العزو لأعمال ابن تيمية؛ ومِنْ ثَمَّ فإن تأكيدات الكاتب تحوم حولها الشكوك إلىٰ حد ما فيما يتعلق بأساسها النصي. وفيما يتعلق بابن تيمية باعتباره رائدًا، ينسب العالم المغربي المحافظ والناشط السياسي «محمد يتيم» إلىٰ ابن تيمية تأسيس «المنطق الإسلامي» و«المنهج المعرفي الإسلامي». انظر يتيم، محمد: ابن تيمية ومسألة العقل والنقل، في: الفرقان ٨:٣ (١٤٠٧/ ١٩٨٧)، ص ١٦-٢٤؛ هنا ١٧-١٨.

(٢) النشار، «مناهج»، ص ٥-٧ في مواقع مختلفة. وقد ذهب النشار إلىٰ أن عبد الله بن المقفع - أو ولده محمدًا - ينتمي إلىٰ المجموعة الأولىٰ من المتآمرين، حيث إنه قد أعد أول ترجمة عربية لعدة كتب حول المنطق الأرسطي؛ المرجع ذاته، ص ٢١، ١٦٩. انظر أيضًا:

Gabrieli, Francesco: Ibn al-Muḳaffaʿ, in: EI2, vol. 3 (1971), pp. 883–885.

علىٰ الثقافة العربية-الإسلامية(١).

وقد ذهب النشار إلىٰ أن عناصر المدرسة الرواقية الموجودة في نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي هي الأخرىٰ غريبة عن الإسلام(٢). كما ذهب أيضًا إلىٰ إمكانية وجود مصدر مهم اعتمد عليه ابن تيمية في نقد هذا المنطق في كتابات سيكستوس إمبيريكوس(٣) وكتابات الشكوكيين والسوفسطائيين اليونانيين(٤).

---

(١) النشار، «مناهج»، ص ٢٩. علىٰ الرغم من كونها مؤامرة دراماتيكية إلا أن الحجة التي ساقها النشار في حقيقتها قديمة منتشرة بين علماء المسلمين المعنيين برد المنطق، مثل ما حدث في المناظرة الشهيرة التي وقعت في ٩٣٨ بين كلٍّ من النحوي أبي سعيد السيرافي (ت ٣٦٨/ ٩٧٩) والمنطقي المسيحي أبي بشر متىٰ بن يونس (٣٢٨/ ٩٤٠)، والتي وثقت هذا الأمر بوضوح. يمكن إيجاد نص المناظرة في التوحيدي، أبو حيان: كتاب الإمتاع والمؤانسة، والذي حرره أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت، بدون تاريخ، الجزء ١، ص ١٠٧-١٢٨. للترجمة الإنجليزية، انظر:
Margoliouth, David Samuel: The Discussion Between Abū Bishr Mattā and Abū Sa'īd al-Sīrāfī on the Merits of Logic and Grammar, in: Journal of the Royal Asiatic Society NS, 37 (1905), pp. 79–129. See Endreß, Gerhard: Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit, in: Burkhard Mojsisch (ed.): Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter, Amsterdam 1986, pp. 163–299, including a German translation of the debate, pp. 235–270, and of a text by Mattā's student Yaḥyā ibn 'Adī (363/974) on the difference between logic and grammar, pp. 271–296; Kūhn, Wilfried: Die Rehabilitierung der Sprache durch den arabischen Philologen as-Sīrāfī, in: Burkhard Mojsisch (ed.): Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter, pp. 301–402, offers an analytical study of al-Sīrāfī's arguments.

(٢) النشار، «مناهج»، ص ١٥٢، ١٧٥.

(٣) المرجع ذاته، ص ١٧٠.

(٤) المرجع ذاته، ص ١٥٩.

وحتىٰ الآن، قدم ابن تيمية أهم نقد للمنطق الأرسطي من المنظور الإسلامي، وقد استخدم في ذلك «لغة فلسفية»[(١)] استطاع من خلالها أن يرتقي بالنقد الإسلامي لهذا النوع من المنطق إلىٰ قمته في محاولة فريدة منه لإقامة منطق إسلامي فريد من نوعه[(٢)].

ويرىٰ الكُتَّاب المسلمون الذين تناولوا هذا الموضوع أن ابن تيمية قد تولىٰ هذه المهمة بدون السقوط في شَرَكِ الفلسفة، مثل الغزالي. وفي ضوء ما استقاه من المصادر الإسلامية - القرآن والسنة - فإن البدائل التي طرحها ابن تيمية تؤكد علىٰ ما ذهب إليه الفقهاء من أن: من تمنطق تزندق[(٣)].

تقوم حجة ابن تيمية في نقد المنطق الأرسطي علىٰ إنكاره زعم المنطقيين من أن الحد الحقيقي هو الطريقة الوحيدة لمعرفة تصوُّر الماهية[(٤)]، ثم إن هذا الحد «يتألف في الأساس من الصفات الذاتية إن كان «حقيقيًّا»، وإلا فلا بد من «العرضية». وكلٌّ منهما إما أن يكون «مشتركًا» بين المحدود وغيره، وإما أن يكون «مميزًا» له عن غيره.

فالمشترك الذاتي «الجنس»، والمميز الذاتي «الفصل»[(٥)]، بل إنه (ابن تيمية) قد ذهب إلىٰ أن هذا الحد إما أن يكون متعذرًا أو متعسرًا، ومن ثم

---

(١) المرجع ذاته، ص ١٦٨.

(٢) المرجع ذاته، ص ١٤٨.

(٣) المرجع ذاته، ص ١٦٩.

(٤) انظر ابن تيمية، «الرد»، ص ٤٦/ ٥. انظر أيضًا: *Topica et Sophistici Elenchi, edited by Sir William David Ross, Oxford 1979, p. 5.*

(٥) انظر ابن تيمية، «الرد»، ص ٤٧/ ٥.

يصبح عديم الفائدة في تصور الحقيقة(١).

فالماهيات، كما يرىٰ ابن تيمية، معقدة للغاية، حتىٰ إنه لا يمكن فهمها نظريًّا بالاعتماد علىٰ مثل هذه المعاني المنطقية السطحية غير الكافية؛ ومِنْ ثَمَّ ذهب إلىٰ أن الموجودات لا بد وأن تفحص بعقلانية وتجريبيًّا؛ وهذا في حقيقة الأمر ما فشل علماء المسلمين بعد ابن تيمية في تحقيقه، وَفْقًا لما صرح به النقاد المسلمون المعاصرون(٢).

ومع هذا، يرىٰ ابن تيمية أن الحد نافع في أنه مميز للمسمىٰ من غيره، ومِنْ ثَمَّ فالحدود من جنس فائدة الأسماء، وأنها مذكرة(٣). وعليه، يمكن القول بأن ابن تيمية من أتباع النظرية الاسمية(٤).

أما الطبطبائي، فقد اتخذ موقفه الخاص حيال ابن تيمية؛ إذ رد حجة شيخ الإسلام القائلة باتفاق الماهية والوجود(٥)؛ حيث أكد «مغايرة الوجود للماهية

---

(١) انظر الطبطبائي، «المفكرون»، ص ٩٤؛ انظر أيضًا ابن تيمية، «الرد»، ص ٩/٥٠.

(٢) انظر عبد الرازق، «خمسة»، ص ١٢٥؛ انظر أيضًا الطبطبائي، «المفكرون»، ص ٩٨.

(٣) انظر الطبطبائي، «المفكرون»، ص ٩٨؛ انظر أيضًا ابن تيمية، «الرد»، ص ٨٤/ ٤٣.
تعتبر آراء ابن تيمية استمرارًا لتراث النحاة العرب؛ انظر:
von Kügelgen, Ibn Taymīyas Kritik an der aristotelischen Logik, pp. 187–188.

(٤) انظر: *Qadir, An Early Islamic Critic, pp. 499–501.*
يمكن مطالعة المناقشة الدقيقة حول هذا الموضوع في:
von Kügelgen, Ibn Taymīyas Kritik an der aristotelischen Logik, pp. 187–192.

(٥) انظر ابن تيمية، «الرد»، ص ١٠٧/ ٦٥: فوجود الشيء الخارجي عين ماهيته في الخارج. انظر أيضًا:
von Kügelgen, Ibn Taymīyas Kritik an der aristotelischen Logik, pp. 181–182.

في عالم العقل»، بل وذهب إلىٰ أن الوجود في الخارج لا يتفق مع ماهيته أو خواصه المعينة طالما أنه من الممكن تصورهما عقلا[(١)]، إلا أن الطبطبائي علىٰ الرغم من ذلك قد اتفق مع ابن تيمية علىٰ أن «ذاتية أي شيء في مقام التعقل مقدمة علىٰ ذات ذلك الشيء أو ماهيته»، وأن القضايا الكلية المنطقية لا توجد في الحقيقة خارج التعقل»[(٢)]. وَمِنْ ثَمَّ، «ففصل الخطاب أنه ليس في الخارج إلا جزئي معين، ليس في الخارج ما هو مطلق عام»[(٣)]. والحق أن ابن تيمية يؤمن بالفعل أن «العقل إنما يجرد الكليات إذا تصور بعض جزئياتها»[(٤)].

ناقش الطبطبائي - علاوة علىٰ ذلك - مقولة ابن تيمية التي ذهب فيها إلىٰ أن «كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي، يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي»[(٥)]، حيث رفض بذلك أن يكون القياس المنطقي مصدرًا لحصول معرفة جديدة، وَمِنْ ثَمَّ اعتبر أن الفائدة منه ليست إلا التذكر وتَكْرار المعرفة[(٦)].

استبدل ابن تيمية القياس بالتمثيل، والذي اعتمد عليه فقهاء المسلمين كطريقة لإصدار أحكامٍ متشابهةٍ علىٰ موضوعين متشابهين كل التشابه، رافضًا بذلك ما ذهب إليه المنطقيون من أن التمثيل لا يؤدي إلا إلىٰ الظنيات[(٧)].

---

(١) انظر الطبطبائي، «المفكرون»، ص ٩٠-١٠٠.

(٢) المرجع ذاته، ص ١٠١-١٠٣؛ انظر أيضًا ابن تيمية، «الرد»، ص.١١٣/ ٧١.

(٣) انظر الطبطبائي، «المفكرون»، ص ١٠٥؛ انظر أيضًا ابن تيمية، «الرد»، ص ١٢٦/ ٨٤.

(٤) انظر ابن تيمية، «الرد»، ص ١٠١/ ٥٩، ١٢٣-١٢٤، ٨٢-٨٣.

(٥) انظر الطبطبائي، «المفكرون»، ص ١١١؛ انظر أيضًا ابن تيمية، الرد، ص ١٢٦/ ٨٤.

(٦) انظر الطبطبائي، «المفكرون»، ص ١٠٩.

(٧) المرجع ذاته، ص ١١٣-١١٥؛ انظر أيضًا ابن تيمية، «الرد»، ص ١٥٦/ ١١٥-١١٧،=

وإذا ما عقدنا مقارنة بين نقد المنطق الأرسطي الذي قدمه المفكرون الإسلاميون من أمثال الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن تيمية مع ذلك النقد الذي قدمه الفلاسفة الأوروبيون مثل روجر بيكون وفرنسيس بيكون وديكارت وجون لوك، فقد ذهب كُلٌّ من الطبطبائي وعبد القادر إلىٰ تفوق النقاد المسلمين السالف ذكرهم علىٰ نظائرهم الأوروبين في كشف عيوب نظام المنطق الأرسطي[1].

وقد ركز الطبطبائي في معظم مقدمته علىٰ إنجازات ابن تيمية في هذا الدرب، وعقد مقارنة بينه (ابن تيمية) وبين فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦)[2]، حيث أكد أن ابن تيمية «بصريح العبارة وبلغة علمية» أن الحكم بصحة الأدلة القياسية مرهون بإثبات صحة مقدماته، وَمِنْ ثَمَّ يجب علىٰ أهل المنطق أن يثبتوا مقدمات القياس قبل تشكيل صورة القياس من طريق التجربة والتحقيق.

وفي هذا الصدد، يشير الطبطبائي إلىٰ أن ابن تيمية يستخدم التمثيل في نسبة دور قطعي إلىٰ الأمور التجريبية فيما يتعلق بتطوير الأحكام، ومِنْ ثَمَّ يرىٰ ابن تيمية - والطبطبائي له تبع - أن «الأمور التجريبية نفسها تتحصّل من الحس والعقل كليهما معًا». ومن الأمثلة المفضلة لابن تيمية والتي يسوقها

= ١٦١-١٦٢/ ١٢٠/ ١٢١، ٣٩٩-٤٠١/ ٣٥٤-٣٥٦.

(١) انظر الطبطبائي، «المفكرون»، ص ١٢٦-١٤٨.

(٢) انظر:
Bacon, Francis: Novum Organon/The New Organon, edited by Lisa Jardine and Michael Silverthorne, Cambridge and New York 2000.

في هذا الصدد هو ذلك المثال الذي يجمع بين كلٍّ من الطب والفقه، حيث يتداخل فيهما كل من النظرية والتجربة(١).

وعلاوة علىٰ ذلك، فإن الشك المنهجي الذي قدمه ابن تيمية حول ما يتعلق بقيمة المنطق الأرسطي لتحقيق التعقل يسبق النقد الذي قدمه جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤)(٢)، كما سيجد القارئ لتراث ابن تيمية فيما يتعلق بنقد المنطق الأرسطي أن جون ستيوارت مل (١٨٠٦-١٨٧٣) قد ساق نفس الحجج والتفسيرات الاسمية للحد(٣) بعد ذلك بخمسة قرون(٤).

وفي النهاية، يؤكد الطبطبائي أن النقد الذي قدمه ابن تيمية للحد الاسمي يسبق ما قدمه برتراند رسل (١٨٧٢-١٩٧٠) لأرسطو، بل إنه من الممكن أن يجيب علىٰ بعض من الأسئلة التي طرحها(٥).

---

(١) انظر الطبطبائي، «المفكرون»، ص ١٣٠-١٣١؛ انظر أيضًا ابن تيمية، «الرد»، ص ٤٣٧-٤٣٨/ ٣٩٣-٣٩٤.

(٢) انظر الطبطبائي، «المفكرون»، ص ١٣٥-١٣٨؛ انظر أيضًا:
Locke, John: An Essay Concerning Human Understanding. Collated and Annotated with Biographical, Critical and Historical Prolegomena by Alexander Campbell Fraser, New York 1959, especially book 4, chapter 17.

(٣) انظر الطبطبائي، «المفكرون»، ص ١٤٥-١٤٧. كما اهتم النشار أيضًا بإظهار الأمور المتشابهة بين كلٍّ من ابن تيمية ومل في نقدهما للمنطق الأرسطي. انظر: النشار، «مناهج»، ص ١٦٢، ١٧٠، ١٧٨.

(٤) انظر: *Mill, John Stuart: A System of Logic, New York 1919.*

(٥) انظر النشار، «مناهج»، ص ١٦٢؛ انظر أيضًا:
Qadir, An Early Islamic Critic, pp. 499–501; and von Kügelgen, Ibn Taymīyas Kritikan der aristotelischen Logik, pp. 215–217.

☐ وفي نهاية هذا القسم، من المهم أن نشير إلىٰ أن نقد ابن تيمية للمنطق يرتبط - كما ذهب إلىٰ ذلك النشار أيضًا - بالفلاسفة القدامىٰ الذين أثاروا الشكوك حول القيمة المعرفية للمنطق الأرسطي.

ومع هذا، فيبدو أنه من المستحيل تقريبًا القول بوجود أية صلة بين ابن تيمية وسيكستوس إمبيريكوس أو غيره من الشكوكيين، حيث إن كتاباتهم لم - فيما نما إلىٰ علمنا - تترجم أبدًا إلىٰ العربية(١).

وعلىٰ أقصىٰ تقدير، فيمكن القول: إن الأفكار الشكوكية المنعزلة قد وصلت بصورة غير مباشرة إلىٰ الدولة العباسية(٢). وهذا لا يعني بالطبع أن الحضارة الإسلامية لم تعرف عن المواقف «التي ربما تكون قد أدت إلىٰ التطورات العقلية المشابهة، أو علىٰ الأقل المتقبلة، للأفكار الرواقية أو الشكوكية أو غيرها من الأفكار»(٣).

---

(١) انظر: *Hallaq, Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians, p. xli. See ibid., pp. xxxix– xxxx; Gutas, Dimitri: Pre-Plotinian Philosophy in Arabic (Other than Platonism and Aristotelianism).*

للاطلاع علىٰ مراجعة للمصادر، انظر أيضًا:

Wolfgang Haase (ed.): Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, vol. II. 36.1, Berlin and New York 1994, pp. 4939–4973, here 4943.

(٢) انظر: *Van Ess, Josef: Skepticism in Islamic Religious Thought, in: Charles Malik (ed.): God and Man in Contemporary Islamic Thought, Beirut 1972, pp. 83–98, especially pp. 84, 86–87.*

نشر هذا المقال للمرة الأولىٰ في مجلة الأبحاث ٢١ (١٩٦٨)، ص ١-١٨.

(٣) انظر: *Gutas, Pre-Plotinian Philosophy in Arabic, p. 4948.*

انظر نقده لأعداء «التراث الخفي» في نقل الأفكار الفلسفية إلىٰ البيئة العربية، المرجع=

وبعيدًا عن هذا، يبدو الزعم القائل والذي غالبًا ما يروِّج له الكُتَّاب المسلمون المعاصرون من أن ابن تيمية كان من أتباع المذهب الاسمي والتجريبي وأنه قد تنبأ بظهور نظرية التجربة البريطانية غير قائم علىٰ أساس صحيح، وهو ما أثبتته الدراسة المقارنة للمصادر.

ومما لا شك فيه، يمكن قطعًا تحديد بعض أوجه التشابه بين كلٍّ من آراء ابن تيمية وتعاليم التجريبية البريطانية؛ إذ يمكن إيجاد المكافئ لكلٍّ من التمثيل والقياس في كلٍّ من آراء مل ولوك؛ كما أن مل وهيوم يؤكدان علىٰ أهمية دور الاستقراء والتمثيل بناء علىٰ التجربة والإدراك الحسي من أجل حصول المعرفة؛ لدرجة أن مل ولوك يعتبران أن مُسَلّمات الرياضيات والمنطق مشتقة من المعينات[1]. كما توصل الطبطبائي وأنكه فون كويجلن إلىٰ عدد أكبر من المتشابهات بين الفريقين[2].

= ذاته، ص ٤٩٤٤-٤٩٤٩، وانظر أيضًا رفضه لهذه الآراء في:

van Ess, Skepticism in Islamic Religious Thought, in: Charles Malik (ed.): God and Man in Contemporary Islamic Thought, p. 94.

لمعلومات حول التأثيرات علىٰ الأفكار الرواقية في الإسلام، انظر:

Jadaane, Fehmi: L'influence du stoicisme sur la pensé musulmane, Beirut 1968.

(١) درس نيكولاس هير هذا الموضوع في:

Nicholas Heer: Ibn Taymiyah's Empiricism, in: Farhad Kazemi and Robert Duncan McChesney (eds.): A Way Prepared. Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder, New York and London 1988, pp. 109–115.

(٢) انظر:

Von Kügelgen, Ibn Taymīyas Kritik an der aristotelischen Logik, pp. 216–217.

وعلىٰ الرغم من هذا، تبدو هذه الأمثلة المتشابهة بين الفريقين محدودة فيما يتعلق بدورها داخل النظام الفلسفي لكلٍّ واحدٍ من هؤلاء المفكرين: فمثلًا يضع فرنسيس بيكون الطرائق التجريبية للحصول علىٰ المعرفة في خدمة التكنولوجيا[١]. في حين يعتبر كلٍ من لوك وهيوم المعرفة أساس العملية النفسية[٢]، أما مل فإنه يعزو إلىٰ العلوم الطبيعية القدرة علىٰ تفسير كل شيء يحدث في العالم[٣].

وفي تناقض صريح لهذه الأمور التي ذهب إليها فلاسفة أوروبا، يرىٰ ابن تيمية أن المعرفة هي الذات الحقيقية في الخارج؛ فكل شيء له ماهيته الخاصة به والتي يمكن تصورها فقط من خلال الإدراك الحسي، في حين أن التجريبية لا تؤدي إلا إلىٰ معرفة فردية هشة[٤].

والحق أن المنهج التجريبي الأساسي لابن تيمية ليس وسيلة لتطوير العلوم الطبيعية والتكنولوجيا، ولكنه يخدم أجندة دينية تقوم علىٰ اقتناعه أن

---

(١) انظر: *Milton, John R.: Bacon, Francis, in: Craig, Edward (ed.): Routledge Encyclopedia of Philosophy, London 1998, 2003, http://www.rep.routledge.com/article/ DA002SECT1, accessed February 06, 2012.*

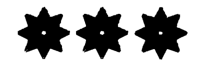
(٢) انظر: *Copleston, Frederick S. J.: A History of Philosophy, vol. 5: Hobbes to Hume, London 1959, pp. 108–109, 263–264.*

(٣) انظر:
Copleston, Frederick S. J.: Modern Philosophy. Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America, London 1959, pp. 50–92; see von Kügelgen, Ibn Taymīyas Kritik an der aristotelischen Logik, p. 217.

(٤) تتفق كويجلن مع هذا الرأي، انظر:
Kügelgen, Ibn Taymīyas Kritik an der aristotelischen Logik, p. 218.

معرفة الجوهر متاحة من الناحية الطبيعية لله، ومحالة بالكلية للبشر.

❑ وفي النهاية، ففيما يتعلق باعتبار الكتابات المقدسة المصدر الوحيد للمعرفة الآمنة، فإن ابن تيمية قد اتخذ موقفًا لا يشاركه فيه أبدًا أتباع المذهب التجريبي في أوروبا.





٢ - مواقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد

يمثل كلٌّ من ابن رشد وابن تيمية، من المنظور الإسلامي، شِقَّي نقيض في العلوم، فكلٌّ منهما ينحىٰ منحىٰ مخالفًا للآخر فيما يتعلق بالعلاقة بين العلم والدين؛ فابن رشد يقيم فلسفته علىٰ أعمال أرسطو، حيث علق عليها بدَأَبٍ وجهد، كما اعتبر أن الحقيقة التي تحصل من المنطق لا بد وأن تكون يقينية. أما ابن تيمية - فكما أوضحنا في القسم السابق - فقد رفض المنطق الأرسطي، كما ذهب إلىٰ أنه ليس ثمة حقيقة إلا ما ثبتت في القرآن والحديث.

وبالإضافة إلىٰ الاختلاف القائم بينهما في المنهجية والموقف من المنطق الأرسطي، فإن تراث كلٍّ منهما يختلف عن الآخر علىٰ نحوٍ ملحوظٍ؛ فأعمال ابن رشد المترجمة إلىٰ العبرية واللاتينية قد أنعشت الخطاب العقلي في أوروبا خلال القرن التاسع عشر، وظل الأمر علىٰ هذا الحال تقريبًا حتىٰ أعاد المفكرون العرب في شرق البحر المتوسط اكتشافها ودراستها(١).

أما ابن تيمية - فكما أشرنا آنفًا - فقد غدَا أكثر الكُتَّاب المسلمين تأثيرًا في الدوائر الإسلامية المحافظة، وهو الأمر الذي لم يأت عَرَضًا.

---

(١) انظر:

Niewöhner, Friedrich and Sturlese, Loris (eds.): Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance, Zurich 1994; von Kügelgen, Anke: Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam, Leiden 1994; Tamer, Georges: Averroism, in: EI3, http://static.ribo.brill.

لم يُقْدم ابن تيمية في العديد من أعماله علىٰ انتقاد ابن رشد[١]. وعلىٰ الرغم من وجود اختلافات جوهرية بينهما إلا أن كليهما يتفقان علىٰ شيء واحدٍ، هو اتحاد الحقيقة، والذي يمكن حصوله للبشر من خلال الوحي الإلهي والعقل سواء[٢].

وفي محاولة منه لتفنيد الزعم السائد بأنه يمكن إدراك تأثير ابن رشد في أوروبا في أواخر القرون الوسطىٰ وعصر النهضة وليس العالم الإسلامي، سلط العالم المغربي - عبد المجيد الصغير - الضوء علىٰ آراء ابن رشد في أعمال ابن تيمية من أجل إظهار أوجه الفلسفة الرشدية في السياق الإسلامي في فترة ما قبل الحداثة[٣].

وتعد هذه الدراسة التي قدمها الصغير أيضًا ردًّا علىٰ الزعم الذي لم يقل به أحد غير محمد عابد الجابري حول القطيعة المعرفية بين الخطابات الفكرية

---

(١) انظر سعد، الطبلاوي محمود، «موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد في العقيدة وعلم الكلام والفلسفة»، القاهرة ١٤٠٩/ ١٩٨٩، حيث قدم الكاتب في هذا الكتاب نظرة شاملة عن موقف ابن تيمية الناقد لآراء ابن رشد الكلامية والفلسفية.

(٢) لمعلومات حول هذا الموضوع، انظر:
von Kügelgen, Anke: Dialogpartner im Widerspruch. Ibn Rushd und Ibn Taymīya über die «Einheit der ahrheit», in: Rüdiger Arnzen and Jörn Thielmann (eds.): Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science; Dedicated to Gerhard Endress on His Sixtyfifth Birthday, Leuven 2004, pp. 455–481.

(٣) الصغير، عبد المجيد: «مواقف رشدية» لتقي الدين بن تيمية، في: دراسات مغربية مهداة إلىٰ المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، الدار البيضاء ١٩٨٧، ص ١٦٤- ١٨٢.

في الشرق الإسلامي وغربه[١]. وستسلط الأسطر القادمة الضوء علىٰ الآراء التي قدمها الصغير.

أولًا: أوضح الصغير أن ابن تيمية يشارك ابن رشد في المبدأ المنهجي الأساس، وهو ضرورة الاتصال بين الحكمة والشريعة (العقل والدين)، إذ يرىٰ ابن تيمية ضرورة موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول في القرآن والسنة النبوية. وَمِنْ ثَمَّ، (يمكن القول): إن ابن تيمية لم يزد شيئًا علىٰ تعاليم ابن رشد فيما يتعلق بموافقة صريح المعقول لصحيح المنقول[٢].

وقد ذهب الصغير إلىٰ أن المفكرين كليهما - ابن رشد ومِنْ بعده ابن تيمية - قد طورا من نقدهما للفلاسفة المسلمين وللمتكلمين علىٰ أساس من اعتقادهم المشترك بموافقة العقل للنقل.

وقد نتج المشروع النقدي لابن تيمية من نظرة شاملة مشابهة لهذه التي قال بها سلفه (ابن رشد): يجب نقد علماء الكلام بسبب عدم تمييزهم بين المعقول الصريح (البرهان) وبين الجدل والقياس الفاسد؛ إذ إنه في الوقت الذي يمتدح فيه «صريح المعقول»، فإن المنطق اليوناني يمكن أن يؤدي بهم إلىٰ طريق الضلال، ويجرفهم بعيدًا عن القرآن والسنة الذين يدّعون الدفاع عنهما.

ونتيجة لأن (علة العيب المنهجي في علم الكلام) آتية من أخذهم بمنهج فاسد، كما يرىٰ ابن تيمية ومن بعده الصغير، فقد دعاهم ابن تيمية الصابئة

---

(١) وهي وجهة النظر التي قدمها في العديد من أعماله. انظر - علىٰ سبيل المثال - الجابري، محمد عابد: «نحن والتراث»، بيروت ١٩٩٣، ص ٤٩-٥٠، ٢١٢.

(٢) انظر الصغير، «مواقف»، ص ١٦٦.

الحرانية، بل واتهمهم بإفساد أصل الفلسفة الأرسطية[١].

ويعترف الصغير بأن نتائج المشروعين النقديين لابن رشد وابن تيمية متباينة فيما يتعلق بالعلاقة بين الدين والفلسفة، بَيْدَ أنه يؤكد علىٰ الرغم من ذلك أن نقد ابن تيمية للفلسفة الإسلامية في المشرق «يغني ويدعم» نقد ابن رشد لها.

وبسبب بيئته الفكرية التي عاش فيها. كان ابن تيمية مُلمًّا تمام الإلمام بـ«الأفكار الشرقية» التي أثرت علىٰ هذه الفلسفة وحادت بها عن أصول الفلسفة الأرسطية؛ وَمِنْ ثَمّ، (يمكن القول) أن نقد ابن تيمية لعلماء الكلام ليس إلا امتدادًا لنقد ابن رشد للفلسفة الأشعرية، ولا سيما الغزالي[٢].

وعلاوة علىٰ ذلك، يشير الصغير إلىٰ كون المفكرين (ابن رشد، وابن تيمية) يلتقيان في التمتع بخصائص شخصية متشابهة، رغم اختلاف البيئة وتباين الظروف الاجتماعية والتاريخية، إذ يتفقان بقوة علىٰ رفض تراث المتكلمين وعلىٰ تحويل الوضع الفكري السائد، والذي بزغ فيه نجم كلٍّ منهما علىٰ الترتيب. فقد جابه ابن تيمية بقوة شعار توحيد الأمة الذي رفعه ابن تومرت (ت ٥٢٤/ ١١٣٠) كمطلب سياسي-عقدي، وهو نفس الهدف الذي

---

(١) المرجع ذاته، ص ١٦٧. لمعلومات حول حران ومدرستها الفلسفية الشهيرة والتي كان لها تأثير كبير علىٰ الفلسفة العربية، انظر:
Fehérvári, G.: Ḥarrān, in: EI2, vol. 3 (1971), pp. 227–230; Chwolsohn, Daniel: Die Ssabier und der Ssabismus, St. Petersburg 1856; Lewy, Hans: Chaldean Oracles and Theurgy, Paris 1978; Theurgus, Iulianus: The Chaldean Oracles. Text, translation and commentary by Ruth Majercik, Leiden 1989.

(٢) انظر الصغير، «مواقف»، ص ١٦٧-١٦٨.

جابه ابن رشد من أجل تحقيقه[1].

□ ناقش الصغير بعض أفكار ابن رشد في أعمال ابن تيمية، حيث سلط الضوء على التالي:

لقد انتبه ابن تيمية، كما فعل ابن رشد قبله، إلىٰ ضرورة نقد القياس الكلامي وبعض المفاهيم الأساسية المرتبطة به، فمثلًا بنىٰ المتكلمون إثباتهم لوجود الله علىٰ القول بقياس الغائب علىٰ الشاهد، وهي طريقة استقرائية، كما يؤكد كلٌّ من ابن تيمية وابن رشد، مفارقة بالكلية للطريقة الاستنتاجية المستخدمة في القرآن[2].

يشارك ابن تيمية ابن رشد القول فيما يتعلق برفض أدلة المتكلمين في نفي الجسمية، ويتفقان في وصف الموقف الكلامي هنا بالتعطيل، بَيْدَ أنهما علىٰ الرغم من ذلك يختلفان في طريقة التعامل مع صفات التجسيم الواردة في القرآن؛ فابن تيمية يؤيد - باسم العقل والوحي - أن تقرأ هذه النصوص قراءة حرفية، بينما يدعو ابن رشد بقوة إلىٰ تفسيرها مجازيًّا.

وعلىٰ الرغم من ذلك، يبدو مرة أخرىٰ أنهما يسيران في نفس المضمار، إذ اعتمد كلاهما علىٰ القرآن والعقل للدفاع عن مبدأ علم الكلام فيما يتعلق

---

(١) المرجع ذاته، ص ١٦٨. لمعلومات حول تأثير ابن تومرت علىٰ ابن تيمية، انظر *Al-Matroudi, Abdul Hakim I.: The Ḥanbalī School of Law and Ibn Taymiyya. Conflict or Conciliation, London and New York 2006, p. 18.*

(٢) انظر الصغير، «مواقف»، ص ١٦٩، لمعلومات حول هذه النقطة، انظر ابن رشد: «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»، تحرير مصطفىٰ حنفي ومحمد عابد الجابري، بيروت ١٩٩٨، ص ١٠٠-١٠٢؛ انظر أيضًا ابن تيمية، «الدرء»، محمد رشاد سالم، ٣/ ٣٨٩-٤٣٨؛ ٨/ ١٣٦-٢٥١؛ ٩/ ٩٨-١٠٥.

بـ: «الجهة»، ضد الأشاعرة(١).

سار ابن تيمية علىٰ خط ابن رشد في رفض حجج المتكلمين فيما يتعلق بحدوث العالم؛ ومِنْ ثَمَّ فإن ردهم علىٰ مشكلة المشاكل في علم الكلام والفلسفة الإسلامية واحد(٢). وقد ذهب ابن تيمية، ومن قبله ابن رشد، إلىٰ أن زعم المتكلمين من أن خلق العالم قائم علىٰ الترجيح بلا سبب، فإن المتكلمين لم يخالفوا فقط العقل، بل ذهبوا إلىٰ تأييد الدهريين الذين يقولون بأبدية العالم(٣).

وعلىٰ الرغم من أن كُلًّا من الفلاسفة والمتكلمين قد ساقوا الأدلة علىٰ إثبات الصانع، إلا أن ابن تيمية، ومن قبله ابن رشد، قد ذهبا إلىٰ فساد هذه الحجج لأنها في الغالب إما مشتبهة يقع فيها النزاع، (وإما خفية لا يدركها إلا الأذكياء)، ومِنْ ثَمَّ قدما بديلًا عن ذلك ما يعرف بدليل العناية. يظهر هذا الدليل، كما ذهب كلاهما، ببساطة ويسر في عناية الله بالعالم، ومِنْ ثَمَّ

---

(١) انظر الصغير، «مواقف»، ص ١٧٥-١٧٦؛ انظر أيضًا ابن رشد، الكشف، ص ١٣٨-١٤٢، ١٤٥-١٤٨؛ انظر أيضًا ابن تيمية، «الدرء»، تحرير سالم، ٦/ ٢١٢-٢٤٩؛ ٩/ ١٠٥-١٣٢، ٣٣٤-٤٠٠، ١٠/ ١٤٧-١٥٧، ١٩٧-٣١٧. انظر:
von Kügelgen, Dialogpartner, pp. 462–470.

(٢) انظر:
Al-Alousī, Husām Muhī Eldīn: The Problem of Creation in Islamic Thought, Baghdad 1968.

(٣) انظر الصغير، مواقف، ص ١٧٠. لمعلومات حول الدهرية، انظر:
Goldziher, Ignaz and Goichon, Amélie Marie: Dahriyya, in: EI2, vol. 2 (1965), pp. 95–97; Shaki, Mansour: Dahrī I (In Middle Persian Literature), in: Encyclopedia Iranica, vol. 6, p. 587b.

استمرارية قيامه بالخلق[١].

وقد استخدم ابن تيمية الآيات القرآنية ببراعة لرد حجج المتكلمين، فأشار إلىٰ أن القرآن لم يعلم مبدأ الخلق من لا شيء[٢]، ومِنْ ثَمَّ سار علىٰ درب ابن رشد برد مبدأ المتكلمين في أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، حيث ذهبا إلىٰ مخالفته العقل والقرآن. وقد استخدم ابن تيمية تقريبًا نفس عبارة ابن رشد، فقال: «الحق لا يتناقض»[٣].

وقد ذهب ابن تيمية، في موقف يظهر تقاربه مع ابن رشد - حسبما يؤكد الصغير- إلىٰ أن القرآن والسنة لا يحويان أية نصوص تدعم رؤية المتكلمين بكون الحوادث لها ابتداء، وهو ما يدل علىٰ أن الخلق قد بدأ في نقطة معينة من الزمن، بَيْدَ أن هذا لا يعني علىٰ الرغم من ذلك أن العالم أبدي، كما يزعم الفلاسفة؛ لأن الإيمان بدوام الفاعلية لله لا يعني أبدية العالم، فالفاعلية تسبق الفعل كما أن الفاعل يسبق الفعل.

ويشير ابن تيمية في هذا الصدد إلىٰ نفس الآيات القرآنية التي اعتمد عليها ابن رشد في سياق مشابه ويفسرها بطريقة مشابهة تثير الدهشة والإعجاب[٤].

---

(١) لمعلومات حول هذا الأمر، انظر: *von Kügelgen, Dialogpartner, pp. 470–472* مع إشارات للفقرات ذات الصلة في الأعمال الكاملة لكلٍّ من ابن رشد وابن تيمية.

(٢) انظر الصغير، «مواقف»، ص ١٧٠-١٧١؛ انظر علىٰ سبيل المثال الآية القرآنية رقم ١١ في السورة رقم ٤١.

(٣) انظر الصغير، «مواقف»، ص ١٧٢؛ انظر أيضًا ابن رشد، «الفصل»، ص ١٣؛ ابن تيمية، «منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية»، تحرير محمد رشاد سالم، الرياض بلا تاريخ، ١/ ٣٠٠.

(٤) انظر الصغير، «مواقف»، ص ١٧٣-١٧٥؛ انظر أيضًا ابن رشد، «الكشف»، ص ١٧١-=

وعليه؛ يختتم الصغير دراسته بالقول بوجود وحدةٍ روحية بين ابن تيمية وابن رشد اللذين يستخدمان نفس الحجج للوصول إلىٰ نفس النتائج.

وعلىٰ الرغم من ذلك، يجب أن نشير إلىٰ أنه علىٰ الرغم من اتفاق الحجة الرئيسة بين المفكرين إلا أنه يبقىٰ طبعًا الاختلاف بين ابن تيمية وابن رشد في كون هذا الأخير يعتبر الموقف القرآني قابلًا للتأويل ويمكن تقريبه إلىٰ الرأي الأرسطي، في حين يعتبر ابن تيمية أن ما دلت عليه تلك الآيات محكم في نفسه، وليس في حاجة إلىٰ تأويل(١).

يتعامل ابن تيمية وابن رشد أيضًا علىٰ نحو مشابه مع مشكلة السببية، حيث انتقدا رفض الأشاعرة لوجود أسباب أخرىٰ غير الله، مؤكدين - باستخدام نفس الحجج - قَبُول السببية كمتطلب لكلٍّ من العقل والإيمان الذي أوجبه القرآن بحكمة الله، حيث إن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها، فقد أبطل الحكمة وأبطل العلم(٢).

يتفق كلٌّ من ابن رشد وابن تيمية - علاوة علىٰ ذلك - أن المحاولات التي رامت الجمع بين أدلة الكلام والفلسفة قد باءت بالفشل علىٰ كِلَا الجانبين، إذ يرىٰ ابن تيمية هؤلاء المتكلمين الذين حاولوا التوفيق بين الحجج الكلامية والفلسفية قد وقعوا في الخطأ والتناقض.

ويعتبر الغزالي محل نقد من كلا المفكرين، حيث يتهمانه بأنه «صاحب

= ١٧٢؛ المرجع ذاته، «الفصل»، ص ٢١.

(١) انظر الصغير، «مواقف»، ص ١٧٥.

(٢) المرجع ذاته، ص ١٧٦-١٧٧؛ انظر أيضًا ابن رشد، «الكشف»، ص ١٦٦-١٦٩، ١٩٣-١٩٤؛ ابن تيمية، «الرد»، ص ٣١٥/ ٢٧٠.

أقاويل خطابية لا برهانية» وأنه غير متسق مع نفسه في موقفه من هذه القضية.

وفي الإطار ذاته، اتفقا أيضًا علىٰ نقد ابن سينا؛ إذ يرجع ابن تيمية الأفكار الخاطئة لابن سينا إلىٰ «الصابئة الحرانية المنحرفة»، وهو التراث الذي يعزوه أيضًا إلىٰ الفارابي[1].

ويعتقد أن السبب الرئيس الذي أثار حفيظة كلٍّ من ابن رشد وابن تيمية هو محاولة ابن سينا تقديم الأدلة علىٰ وجود الله، إذ يفرق ابن سينا بين نوعين من الوجود: واجب الوجود وممكن الوجود، من أجل وصف السماوات باعتبارها أبدية وممكنة[2].

يذكر الصغير أيضًا، في معرض نقده لابن سينا، أن ابن تيمية يعترف بقرب كلام ابن رشد من أرسطو، وأن الفيلسوف الأندلسي قد سبق أستاذه اليوناني في تفسير حركات الأفلاك[3]، كما أن نقد ابن تيمية لفلاسفة المسلمين في الشرق يشبه نظيره لابن رشد؛ إذ يقوم - كسابقه - علىٰ نفس المبادئ.

ويرىٰ الصغير أن أحد الأسباب التي أدت إلىٰ هذا الاتفاق بين كلٍّ من ابن رشد وابن تيمية في هذا الصدد هو الطبيعة الفلسفية في منهج ابن رشد في مناقشة القضايا الكلامية، ولا سيما في كتاباته الفلسفية-الكلامية «تهافت

---

(١) انظر الصغير، «مواقف»، ص ١٧٧-١٧٨.

(٢) المرجع ذاته، ص ١٧٩. لمعلومات حول موقف ابن سينا ونقد ابن رشد له، انظر: *Davidson, Herbert A.: Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, New York and Oxford 1987, pp. 281–335.*

(٣) انظر الصغير، «مواقف»، ص ١٨٠.

التهافت»، و«فصل المقال»، و«الكشف عن مناهج الأدلة»، إذ بدت تقليدية ابن رشد في حرصه علىٰ الرجوع إلىٰ «نصوص أصيلة وأصلية، غير مشوهة ولا مؤولة»، سواء للفلسفة «الكتب الأرسطية» والقرآن[1].

ثم إن كُلًّا منهما (ابن رشد وابن تيمية) ينظران إلىٰ التاريخ الفكري نظرة تقهقرية، ويرىٰ الصغير أن نقد الأخير (ابن تيمية) للكلام والفلسفة في الإسلام لا يخرج عن هذا الإطار العام للنقد الرشدي للمتكلمين والفلاسفة، وذلك متىٰ تعلق الأمر بمحاولته إعادتهم إلىٰ أصولهم ذات الصلة: القرآن وكتب أرسطو.

من جانبه، يرىٰ ابن تيمية أن ابن رشد، والذي يعد من وجهة نظره أقرب الفلاسفة المسلمين إلىٰ أرسطو، هو أيضًا «أقرب الفلاسفة إلىٰ الإسلام»- «ولعل في هذا أقصىٰ ما كان يود ابن رشد أن يسمعه عن نفسه»[2].

ويزعم الصغير في نهاية مقاله أن التشابه الجلي بين المفكرين يمكن إرجاعه إلىٰ المصادر المشتركة التي استقىٰ منها كل منهما أو لتأثير ابن رشد علىٰ ابن تيمية، والذي لم يفصح عنه الأخير بالطبع صراحة. وعليه، يكون ابن تيمية كما كان توماس الأكويني من «أولىٰ بواكير الرشدية في غير بيئتها المغربية الأولىٰ»[3].

وفي النهاية، يقدم الصغير موقف ابن تيمية باعتباره «صدىٰ للنقد الفلسفي

---

(١) المرجع ذاته، ص ١٨١.

(٢) المرجع ذاته، ص ١٨٢. في دراستها المشار إليها أعلاه، تذكر أنكه فون كويجلن أن ابن تيمية لم يعامل ابن رشد بطريقة أفضل مما عامل به الغزالي أسلافه. كما أشارت بإيجازٍ إلىٰ أوجه الاتفاق والاختلاف بين كل من المفكرين، مستشهدة في ذلك بفقرات من أعمال ابن تيمية. انظر: *Anke von Kügelgen, Dialogpartner, pp. 472–475,*

(٣) انظر الصغير، «مواقف»، ص ١٨٢.

لابن رشد وتطبيقًا وتوسيعًا له» في نقده للفلاسفة والمتكلمين من المسلمين، بهدف تكسير القطيعة المفترضة لتأثير ابن رشد في المشرق الإسلامي(١).

ويتفق طرح ابن تيمية حول «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول» مع مبدأ وحدة الحقيقة. ومع ذلك، يظهر الصغير بأسلوبٍ تغلب، عليه الصيغة الاستفهامية في العنوان، بالإضافة إلىٰ العديد من العبارات الحذرة داخل الدراسة نفسها إدراكه بالطبيعة التنظيرية العالية لحججه ونتائجه.

وعلىٰ الرغم من ذلك، لم يتحدث الصغير عن الاتهام الصريح الذي وجهه ابن تيمية لابن رشد فيما يتعلق بإخفاء الأخير عقيدته الحقيقية فيما يسمىٰ بـ«الحقيقة المزدوجة»: بمعنىٰ أن حقيقة التعاليم الكلامية تحفظ حصريًّا للفلاسفة، بينما يتغذىٰ العوام علىٰ الخيالات.

وفي السياق ذاته، يتجاهل الصغير بالكلية الهجمات الجدلية المتعددة ضد الفيلسوف القرطبي في أعمال ابن تيمية(٢). وبوضوح، لم يعتد ابن تيمية بعقيدة ابن رشد حول وحدة الحقيقة(٣).

وكما توضح الدراسة، يمكن اعتبار بعض من مواقف ابن تيمية «رشدية»، وعلىٰ الرغم من ذلك، فإنها تخدم معتقد ابن تيمية حول السيادة المطلقة للقرآن والسنة علىٰ العقلانية الفلسفية - وهو مما لا شك مما يعارض ابن رشد.

---

(١) المرجع ذاته، ص ١٦٥.

(٢) علىٰ سبيل المثال، ابن تيمية، «الدرء»، تحرير محمد رشاد سالم، ١/ ١١، المرجع السابق، ج ١١، تحت عنوان «ابن رشد».

(٣) يمكن الاطلاع علىٰ خاتمة مشابهة في: *von Kügelgen, Dialogpartner, p. 476.*



٣ ـ ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام

في دراسة حول استئناف الخطاب الفلسفي في الإسلام، درس العالم المغربي - عبد الحكيم أجهر - باستفاضة عددًا من تعاليم ابن تيمية(١)، حيث تعرض فيها بالدرس والتحليل لمفهوم التوحيد والعلاقة بين ذات الله وصفاته(٢)، بالإضافة إلىٰ تعاليم ابن تيمية حول أبدية العالم وإيراد الحوادث في الذات الإلهية(٣).

ويريد الكاتب من خلال هٰذه المجموعة من الموضوعات الما وراء مادية أن يظهر أن ابن تيمية قد أعاد بعث الفلسفة الإسلامية بعد أن قد ركدت بموت ابن رشد. وبعد تسليط الضوء علىٰ مفهوم أجهر من ابن تيمية علىٰ أنه فيلسوف، وكذا المبررات التي قدمها لتدعيم رأيه، سأقدم ملخصًا حول تحليله المبادئ الفلسفية الأساسية لابن تيمية.

ذهب أجهر إلىٰ أن ابن تيمية له «مشروع فكري» و«موقف فلسفي يشبه غيره من المواقف الفلسفية في تاريخ الفلسفة الإسلامية»، كما أن نظرته للعالم متسقة و«تقوم علىٰ أسس فلسفية ومنطقية راسخة وواضحة»، لدرجة

---

(١) انظر: أجهر، عبد الحكيم، «ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام»، الدار البيضاء وبيروت ٢٠٠٤.

(٢) المرجع ذاته، ص ٤٣-٩٣.

(٣) المرجع ذاته، ص ١٤٥-٢٢٦. يسلط الفصل في منتصف الكتاب (ص ٩٧-١٤١) الضوء علىٰ التعاليم الكلامية والفلسفية حول حدوث العالم والسببية، والتي تقوم عليهما خلفية ابن تيمية الفكرية في التعامل مع الموضوع.

أن أجهر يصف هذا الجانب من فكر ابن تيمية بأنه «الجانب الآخر الخفي» الذي من الصعب أن يكتشف بسبب استخدام ابن تيمية «للغة ثنائية»[(١)]، والتي يستطيع من خلالها أن يعبر عن حقيقة واحدة بطريقة فلسفية ودينية.

وعلىٰ النقيض من ابن رشد، لم يحاول ابن تيمية إنشاء نظام فلسفي موازٍ للدين؛ ولكنه فضلًا عن ذلك قد خطا خطواتٍ فريدةً وعقلانيةً، حيث عالج الموضوعات الفكرية الشائكة في إطار ديني، معتمدًا في ذلك علىٰ نفس الحجج والآيات القرآنية التي استخدمها ابن رشد من قبله[(٢)].

وعلىٰ الرغم من رفض ابن تيمية لتأويل نصوص القرآن، إلا أنه في الحقيقة قد طوَّر موقفه الخاص من خلال ممارسة التأويل، حيث أكد مرارًا وتَكْرارًا أنه «يصلح غلط الفلاسفة والمتكلمين» في فهم النصوص المقدسة والفلسفية التي يستشهدون بها. وفي محاولته فعل ذلك، يعتبر ابن تيمية العقل بمثابة النشاط التأويلي للنص[(٣)].

والحق أن هذا الفهم الفريد من نوعه للعقلانية والتي ترتبط ارتباطًا جوهريًّا بالنص المقدس قد مكَّن الرجل (ابن تيمية) من «تبرير فلسفته في ضوء الانسجام والتطابق بين صريح المعقول وصحيح المنقول»، فصريح المعقول - كما يرىٰ ابن تيمية - ليس إلا الفلسفة، كما عرفها من خلال ابن رشد وأبي بركات البغدادي (ت بعد ٥٦٢/ ١١٦٤)؛ بَيْدَ أنه علىٰ الرغم من

(١) المرجع ذاته، ص ١٣.

(٢) المرجع ذاته، ص ١٦.

(٣) المرجع ذاته، ص ١٦-١٧، رقم. ١.

ذلك قد تحاشىٰ استخدام هذا المصطلح بسبب دلالاته السيئة في الإسلام[١].

وَمِنْ ثَمَّ، يمكن اعتبار فلسفة ابن تيمية كمشروع كـ«تأويل عقلي يتجاوز ظاهر النص إلىٰ باطنه العقلي». ويشبه مشروع ابن تيمية إلىٰ حدٍّ كبير نظيره لابن رشد الذي - علىٰ الرغم من ذلك - لم يخفه (مشروعه) كما فعل ابن تيمية نفسه[٢].

يعتبر مشروع ابن تيمية مشروعـًا إصلاحيًّا يهدف إلىٰ إعادة العقل والدين إلىٰ جادة الطريق الأصلي الذي وجد قبل أن يساء فهمهما بسبب الفلسفة والكلام باعتبارهما «علىٰ طرفي نقيض»[٣]، حيث يتخذ ابن تيمية موقفًا يتفق بالكلية مع المعايير العقلية لزمانه فيما يتعلق بالقضايا حول توحيد الله وخلقه (للعالم) والجهة التي يكون فيها، ومبدأ السببية، ومفهوم الأبدية. ومن أجل تبرير منظومته الفلسفية الضمنية ... عاد إلىٰ (الاعتماد علىٰ) نص القرآن[٤].

طور ابن تيمية «الفيلسوف» استراتيجية ذات شقين؛ إذ رفض، علىٰ أحد الجوانب، أي تفسير فلسفي للقرآن فيما يتعلق بجميع الأمور في المجتمع والتاريخ والسياسة والمعرفة؛ وقبل بدلًا من ذلك الآراء الدينية الحرفية.

وعلىٰ صعيدٍ آخر، «وبشجاعةٍ عقلية نادرة ... أرسىٰ (ابن تيمية) دعائم الوجودية الإبداعية التي تجمع بين الوحدانية والتعددية بطريقة تتجاوز غيرها

(١) المرجع ذاته، ص ٢١٨، الرقم ١٧٤.

(٢) المرجع ذاته، ص ١٧، والهامش.

(٣) المرجع ذاته، ص ١٦.

(٤) المرجع ذاته، ص ١٦-١٧.

من المدارس الفلسفية الأخرىٰ»[١].

ومع ذلك، فإننا نجده عند تعامله مع القضايا الفلسفية-الكلامية مثل: وحدة الله وخلق العالم يستخدم أسلوبًا ظاهريًّا-باطنيًّا، والذي مكَّنه من التعبير عن أفكاره بطريقة تتفق مع الفهم الديني التقليدي.

وقد ذهب أجهر إلىٰ أن ابن تيمية يوظف هذا المنهج الظاهري-الباطني في رفض التفسير المجازي لصفات الله الجسدية؛ وهو الأمر الذي يظهر جليا في طيات نقده الخاص واللاذع لمن سبقه من الفلاسفة العقلانيين المسلمين والمتكلمين، وهو في كلتا الحالتين يستخدم السياق التقليدي في الإسلام الذي لم يسبق إليه[٢].

وتظهر القراءة المتأنية لأعمال ابن تيمية أنه «فيلسوف» حاول أن «يعيد إحياء ونشاط التفكير العقلاني في الإسلام» بالاعتماد علىٰ طريقة الحجاج والنقد العقلي، كما الفلاسفة قبله[٣].

وفي العديد من الحالات، «يبرز (ابن تيمية) نواياه الحقيقية، حيث يعلن أنه لا يرفض الكلام والفلسفة ككلٍّ، ولكن صيغًا ومفاهيمَ معينةً» في هذين العلمين، وهو ما يعني أنه لم يتخذ موقفًا عدائيًّا من الخطابات الفلسفية، ولكنه يعترض «علىٰ طريقة المتكلمين والفلاسفة (والتي تناقش) القضايا الوجودية الجوهرية». وهو في هذا الإطار يرفضها بسبب فشلها في «الدفاع عن الإسلام

---

(١) المرجع ذاته، ص ١٧.

(٢) المرجع ذاته، ص ٢٢.

(٣) المرجع ذاته، ص ٢٣.

باستخدام العقل»[١].

ويرىٰ أجهر أن ابن تيمية قد وظَّف هذا الأسلوب عن وعي وعمدٍ، بَيْدَ أن الغموض الذي شابه قد مكّن له من إقامة الأسس الفلسفية للإسلام السني بدون أن يُعد من بين الفلاسفة أو المتكلمين.

وبالإضافة إلىٰ هذا، يمكن أن نعزو الغموض الذي اعترىٰ خطابه إلىٰ الحقيقة التاريخية: أن أفكاره منتشرة في طيات المناظرات الجدلية التي تتطلب معرفة متعمقة بخلفياتها التاريخية والفكرية؛ إذ إن هذا السياق الجدلي هو مَنْ يقرر أساسًا نَغْمة الحجج التي ساقها[٢].

وعلاوة علىٰ ذلك، يتعامل ابن تيمية مع الموضوعات الفلسفية المعقدة بطريقة غير معتادة وغير تقليدية. والحق أن هذا المنهج قد عُدَّ سببًا إضافيًّا وراء الغموض الذي اكتنف أسلوبه. ومن خلال تعامله مع هذه القضايا، فقد غدت «حجته الفلسفية» معروفة للفلاسفة - حتىٰ لهؤلاء الذين يعتبرهم أعداء[٣].

يرتبط مفهوم المعرفة ارتباطًا وثيقًا ورئيسًا بمشروع ابن تيمية باعتباره علاقة خاصة بين الإنسان والعالم بدون أي واسطة أخرىٰ غير المبادئ الكلية القائمة علىٰ «الأهداف الحقيقية».

ومِنْ ثَمَّ، فإنَّ المعرفة البشرية عبارة «عن عملية هدفية بالكلية تقررها العوامل المعرفية الجوهرية يوجدها العقل البشري من خلال العلاقة مع

---

(١) المرجع ذاته، ص ٨٣-٨٤، ورقم ١٠٠.

(٢) المرجع ذاته، ص ٢٤-٢٥، ٢١٨.

(٣) المرجع ذاته، ص ٢١-٢٢.

العالم»، مثل المنطق[١].

فالمعرفة إذن هي عملية مقتصرة علىٰ هذا العالم؛ وهي (تقوم علىٰ) العقلانية بالمفهوم الأرسطي وتتجرد من ما وراء الماديات، وهذا هو السبب الذي جعل ابن تيمية يؤكد دوما علىٰ أنه يجب صياغة المعرفة من خلال التعبيرات ذات المغزىٰ للمعنىٰ الحقيقي[٢].

ومثل هذا المفهوم لا يلعب أي دور في علاقة الإنسان بربه، والتي هي علاقة دينية متميزة تقوم علىٰ العبادة «وأداء التكاليف الدينية التي نقلها النبي محمد، والتي صاغها الفقهاء وعلماء الحديث بالاعتماد علىٰ الوحي». وعليه، يرىٰ أجهر أن ابن تيمية يفصل بين المعرفة العقلية وبين الدين» «فكل واحد منهما له مجاله وممارساته الخاصة به»[٣].

وبنظرة نقدية، يرىٰ أجهر أن تأكيد ابن تيمية علىٰ العقل وانسجامه مع نصِّ القرآن لم يؤد إلىٰ إعادة إحياء الفكر العقلاني في الإسلام، وإنما قد شاع بين المسلمين رفض كل أشكال هذا الفكر باسم صحيح الدين.

والحق أن ابن تيمية - كما ذهب أجهر - قد أسهم في هذا التطور السلبي في تاريخ الفكر الإسلامي من خلال استخدامه «للغة ذات حدين»، هاجم بأحدهما الفلاسفة والمتكلمين، وتبنىٰ بالآخر «أكثر الآراء الفلسفية جرأة في تاريخ الفكر الإسلامي».

---

(١) المرجع ذاته، ص ٢٣٠.

(٢) المرجع ذاته، ص ٢٣١.

(٣) المرجع ذاته.

وهكذا، فإن خطابه قد اعتراه «الغموض»، كما كان عسير الفهم[١].

وقد عرض أجهر آراء ابن تيمية الفلسفية حول هذه الموضوعات التي ناقشها في الفصول التالية.

٣/ ١ ـ وحدة الله وصفاته وتعدد المخلوقات

كان من الصعب علىٰ الفلاسفة أن يفسروا إمكانية التوفيق بين الوحدة المطلقة لله، وبين خلقه لهذه الذوات المتعددة، فذهب الفلاسفة المسلمون من أمثال الفارابي إلىٰ تبني النظرية الأفلاطونية حول الفيض، والتي تقول بأن تعددية الذوات تنبع في العقل الأول، وليس في الإله، وهو ما يحفظ به الوحدة المطلقة لله[٢].

ويرىٰ ابن تيمية أن تعدد المخلوقات ينبع من صفات الله، والتي هي نفسها ذاته سبحانه، وعلىٰ الرغم من أن هذه الصفات، كما يرىٰ ابن تيمية، تمثل أعلىٰ الكليات، فإنها في الوقت ذاته غير منفصلة عن معيناتها، وقد مكّن هذا الدور مزدوج الجانبين الصفات الإلهية من إقامة العلاقة بين الوحدة المطلقة لله، وبين تعدد أمور العالم بطريقة عقلانية وقابلة للشرح، ومِنْ ثَمَّ، تظل وحدة الذات الإلهية وعلوها وأبديتها غير متأثرة بشيء ما، وإذن فما يأتي إلىٰ الخاطر فيما يتعلق بالذات الإلهية هو الفعل الإلهي نفسه، والذي يعني تحويل

(١) المرجع ذاته، ص ٢٣.

(٢) انظر

Fakhry, Majid: A History of Islamic Philosophy, New York 2004, pp. 121– 128; Davidson, Herbert: Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect, New York and Oxford 1992, pp. 44–126.

الكليات إلىٰ حالة كلية أقل من خلال التعيين، فهو حدوث مفهومي يحفظ الاختلاف الوجودي بين الذات الإلهية العلية وبين عالم الدنيا والفساد(١).

وسيرًا علىٰ خطا أرسطو ومِنْ بعده ابن رشد، لا يعتبر ابن تيمية ذات الله شيئًا مجردًا، خاليًا من الصفات، ولكن علىٰ أنها حقيقة محسوسة تشمل الصفات كجزء حقيقي(٢).

وَمِنْ ثَمَّ، رفض ابن تيمية محاولة المعتزلة لتجريد الله من صفاته، معتبرًا ذلك طريقة لتقويض فكرة الإله، وقد رفض في الوقت ذاته مفهوم التجسيد(٣).

فالله، بالنسبة لابن تيمية، مجرد من الصفات المادية، وليس له جهة محددة؛ فالعالم ذو شكل كوكبي والله يحيط به من كل جوانبه إلىٰ ما لا نهاية. وعلىٰ الرغم من أنه (الله) محيط بالعالم، فهو دائمًا فوقه، وهي في الحقيقة صفة علو لله سبحانه، وحتىٰ إذا كان الله بعيدًا عن العالم، فإنه في الوقت ذاته ليس غير مكترث به، فعلاقته بالعالم تدبرها صفاته(٤).

وقد ذهب أجهر إلىٰ أن ابن تيمية قد تعامل مع العلاقة المعقدة بين صفات الله وذاته «بطريقة فريدة وشجاعة» تستحق أن تعتبر ليس فقط «إسهامًا في

---

(١) انظر أجهر، «ابن تيمية»، ص ١٩-٢٠.

(٢) المرجع ذاته، ٥٠-٥١.

(٣) انظر
van Ess, Josef: Tashbīh wa-tanzīh, in: EI2, vol. 10 (2000), pp. 341–342.

(٤) انظر أجهر، «ابن تيمية»، ص ٦٠-٦١؛ انظر أيضًا ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»، تحرير: عبد اللطيف عبد الرحمن، بيروت ١٤١٧/ ١٩٩٧، ٣/ ٢٧٧-٢٩٣. انظر علىٰ وجه العموم الدراسة الآتية:
Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism, Leiden 2007.

صياغة المشكلة الفلسفية الحقيقية» وإنما أيضًا تناقش المقدمات التي ظلت غير مطروقة خلال فترة طويلة في الفكر الإسلامي».

وفيما يتعلق بالموضوعات التي ناقشها، فقد حرص ابن تيمية بوضوح علىٰ تقديم المبررات المنطقية لآرائه. وفي الوقت الذي وجه فيه سهام نقده لمن سبقه من الفلاسفة والمتكلمين في تعاملهم مع هذا الموضوع، فقد رفض بعضًا من آرائهم، في حين قَبِلَ بعضًا آخر.

وقد صعّب هذا الفعل الفلسفي في الاختيار (اختيار بعض الحجج ورفض البعض الآخر) علىٰ القارئ أن يكتشف الآراء الفلسفية التي «وضعها (ابن تيمية) في أطر فلسفية مختلفة» بل وتبناها، ولا سيما أن آراءه مبعثرة في طيات العديد من أعماله. ومع ذلك، فكما تظهر «مفاهيمه وأفكاره الجديدة»، يظل ابن تيمية كُلًّا من «المتكلم والفيلسوف» المنخرط بشدة في كلٍّ من الكلام والفلسفة(١).

ويرىٰ ابن تيمية أن ذات الله وصفاته شيء واحدٌ، وأنهما يشكلان معًا «وحدانية الله وذاته المتجردة». وفي محاولته تعريف طبيعة الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات الإلهية، اعتمد ابن تيمية علىٰ المنهج الفلسفي وليس اللغوي؛ إذ أعلن أن وحدة الله غير المتجزئة تتألف من الذات والصفات. وفي هذا الإطار، فإن صفات الله مثل العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر ... إلخ ليست زيادة علىٰ ذاته، كما أنها ليست غيره، فهي تمتلك الكينونة

(١) انظر أجهر، «ابن تيمية»، ص ٨٣. لمعلومات حول هذا الموضوع، انظر أيضًا *Özervarli, M. Sait: The Qur'ānic Rational Theology of Ibn Taymiyya and His Criticism of the Mutakallimūn, in: Yossef Rapoport and Shahab Ahmad (eds.): Ibn Taymiyya and His Times, Oxford 2010, pp. 78–100.*

المفهومية(١)، ومِنْ ثَمَّ فهي كليات من حيث الجنس والنوع. وعليه، تشكل الصفات مع الذات «واحدًا متحدًا».

وفي هذا الصدد، يبدو أن مفهوم ابن تيمية حول أن «الله والصفات غير منفكين» قريب جدًّا من التعاليم التي دعا إليها عالم الكلام المعتزلي أبو الهذيل العلاف (ت ٨٤١) الذي أعلن أن الصفات هي الله نفسه (هي هو)(٢).

أما بالنسبة للعالم الحنبلي (ابن تيمية)، فقد ذهب إلىٰ أن وحدة الله ليست مجرد تخيل، وإنما تجرد أيضًا. وعلىٰ الرغم من أنها ليست معقدة، فإنها مصدر الفاعلية الأبدية التي لا تبتدئ أو تنتهي في الزمن(٣).

ويرىٰ أجهر أن هذا المفهوم الفلسفي المتقن والذي يجمع بين وحدة الله وتعدد صفاته يهدف إلىٰ تقديم تفسير عقلاني لخلق العالم المتنوع (الكائنات) علىٰ يد إله واحد.

ومِنْ ثَمَّ، يرفض ابن تيمية التصنيف القديم الذي قدمه المتكلمون حول تقسيم صفات الله إلىٰ ذاتية ومعنوية، حيث ذهب إلىٰ تساوي جميع الصفات الإلهية باعتبارها كلياتٍ أبديةً في حالة فعل دائم متحد مع الذات الإلهية، وأن

---

(١) انظر أجهر، «ابن تيمية»، ص ٨٥.

(٢) انظر أجهر، «ابن تيمية»، ص ٨٦-٨٨؛ انظر أيضًا ابن تيمية، «الدرء»، تحرير: عبد اللطيف عبد الرحمن، ٥/ ٣٢٨-٣٢٩: انظر أيضا
Henrik Samuel: Abu'l-Hudhayl al-ʿAllāf, in: EI2, vol. 1 (1960), pp. 127–129.
انظر أيضًا نقد ابن رشد للمعتزلة حول هذه النقطة، والتي انتقدها ابن تيمية في : الكشف، ص ١٣٤-١٣٦.

(٣) انظر أجهر، «ابن تيمية»، ص ٨٩؛ انظر أيضًا ابن تيمية، «الدرء»، تحرير: عبد اللطيف عبد الرحمن، ١/ ٢١٥.

كل واحدة من هذه الصفات ينتج معينه الخاص وَفْقَ الوظائف المعينة[١].

نأىٰ ابن تيمية بنفسه عن الرأي التقليدي للمتكلمين حول وحدة الله، إذ هدف بوضوحٍ إلىٰ «إقامة مذهب فلسفي جديد» يختلف عن الشائع في علمي الكلام والفلسفة. وتتمثل «مبادئه الفلسفية» في وحدة الذات الإلهية والصفات وأبدية الصفات الإلهية - جنسًا ونوعًا - وأبدية الفعل الإلهي[٢].

ويرىٰ أجهر أن هذا الرأي «فريد من نوعه في تاريخ الفكر الإسلامي، وعلىٰ وجه الخصوص تاريخ علم الكلام الإسلامي.»[٣] وعند التفرقة بين مفهوم الصفات الإلهية من وجهة نظر ابن تيمية وبين أفكار أفلاطون، قرر أجهر أن الصفات الإلهية لا توجد - مثل صيغ أفلاطون - تلقائيًّا وراء الزمن والمكان مع اعتبار أن الذوات الحقيقية ليست أكثر من محاكاتها الباهتة.

فعلىٰ النقيض من ذلك، توجد الصفات الإلهية في ذات الله متحدة مع ذاته، وهذا الاتحاد هو ما يؤدي إلي وحدانية الله، فكل الذوات في العالم المادي لها أصل في الصفات الإلهية من خلال عملية الخلق الأبدية.

أما الجانب الآخر الذي ركزت عليه المحاولة الفلسفية لابن تيمية فهي طبيعة المعرفة الإلهية، والتي يعتبرها (ابن تيمية) مثل الصفات الإلهية: جنسًا واحدًا ذا مظاهر متعددة توجد المعلومات[٤].

---

(١) انظر أجهر، «ابن تيمية»، ص ٩٠؛ انظر أيضًا ابن تيمية، «الدرء»، تحرير: عبد اللطيف عبد الرحمن، ٢/ ١٠٨-١٠٩.

(٢) انظر أجهر، «ابن تيمية»، ص ٩١.

(٣) المرجع ذاته، ص ٩٢.

(٤) المرجع ذاته، ص ١٨١-١٨٢؛ انظر أيضًا ابن تيمية، «الدرء»، تحرير: عبد اللطيف=

ومرة أخرىٰ، تلعب المشيئة الإلهية دورًا وسيطًا توفيقيًّا في نسبة معرفة الله للعالم المحسوس. وكما يقول أجهر، يقدم ابن تيمية بطريقة فريدة من نوعها «نقدًا فلسفيًّا منهجيًّا» للمتكلمين الذين أهملوا دور المشيئة الإلهية في مفاهيمهم حول المعرفة الإلهية.

ويقرر ابن تيمية بناءً علىٰ المقدمات التي استعارها من الفلسفة أن مشيئة الله تعمل بانسجام مع معرفته، تمامًا كما تعمل مع صفاته الأخرىٰ. وقد أتاح هذا التعاون القول بإمكانية أن الله يخلق ويعرف المعينات[١]. وتعمل المشيئة الإلهية علىٰ الرغم من ذلك في تتابع أبدي، وهو ما يصفه ابن تيمية غالبًا بالتجدد[٢].

ويشير أجهر إلىٰ أن ابن تيمية كان مهتمًّا في المقام الأول بتقديم التفسير الأكثر عقلانية لعملية الخلق، حتىٰ لو أن فعل ذلك «سيقوده إلىٰ تقويض أسس علم الكلام الإسلامي».

ومن المنظور العقدي الديني، كان من الممكن أن تكون محاولة ابن تيمية الفلسفية والفكرية أسهل وأكثر أمانًا لو كان قرر مقدماته اعتباطيًّا (بديهيًّا) بدون التبرير الفلسفي، الذي اعتاد أسلافه علىٰ فعله. أما فيما يتعلق بمفهوم الخلق، فكان ابن تيمية «ملتزمًا، علىٰ المستوىٰ الفلسفي، بالحاجات العقلية

= عبد الرحمن، ٥/ ٢٦٢-٢٦٣.

(١) انظر أجهر، «ابن تيمية»، ص ١٨٨؛ انظر أيضًا ابن تيمية، «الدرء»، تحرير: عبد اللطيف عبد الرحمن، ٥/ ٢٩٥-٢٩٦.

(٢) انظر أجهر، «ابن تيمية»، ص ١٨٩؛ انظر أيضًا ابن تيمية، «جامع الرسائل»، تحرير محمد رشاد سالم، القاهرة ١٩٦٩، ص ١٨٠.

والمنطقية، والتي ذهب إلىٰ أنها تتفق مع القرآن والسنة في حالة من النقاء الحقيقي»[١].

٢/٣ـ خلق العالم

يرىٰ أجهر أن آراء ابن تيمية حول خلق العالم يجب أن توضع في سياق النقاش المحتدم حول هذا الموضوع بين الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين. وقد عجز المتكلمون عن اتخاذ موقف يقوم علىٰ فكرة العلاقات السببية بين الذوات؛ وذلك بسبب تأكيدهم علىٰ أن كُلًّا من المشيئة والقدرة الإلهية هما من الوسائل التي خلق الله بها العالم.

وقد ذهب المتكلمون إلىٰ أن الذوات خلو من أية قدرة كامنة للحدوث أو التأثير علىٰ غيرها من الذوات، لكونها تعتمد بالكلية علىٰ المشيئة الإلهية، وهو ما يناقض بشدة ما ذهب إليه الفلاسفة من أن العالم يعكس خطة الله الأزلية فيه، كونه تابعًا لنظامٍ معين يمشي وَفْقه بسبب السببية الطبيعية[٢].

(١) المرجع ذاته، ص ١٨٩-١٩٠.

(٢) انظر علىٰ سبيل المثال:

Davidson, Proofs for Eternity, pp. 147–172; Fakhry, Majid: Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroës and Aquinas, London and New York 2008; idem: The Classical Islamic Arguments for the Existence of God, in: The Muslim World 47 (1957), pp. 133–145; Frank, Richard M.: The Metaphysics of Created Being According to Abū L-Hudhayl al-ʿAllāf. A Philosophical Study of the Earliest Kalām, Istanbul 1966; idem: Beings and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Muʿtazila in the Classical Period, Albany 1978.

وقطعًا لم يرد ابن تيمية أن يقلّل من دور القدرة المطلقة لله ومشيئته (في الفعل). ومِنْ ثَمَّ، سعىٰ إلىٰ إيجاد تفسير مقبول من الناحية العقلية حول كيفية حدوث الوجود، وقدم نموذجًا فريدًا من نوعه ذكر فيه أن عملية الخلق تلعب دورًا وسيطًا بين الخالق والمخلوق. وفي محاولته توضيح كيف تؤدي عملية الخلق هذا الدور، شرح أجهر نظرية ابن تيمية حول الأفعال الإلهية وفعلها في العالم.

من جانبه، يرىٰ ابن تيمية أن الأفعال الإلهية لها دور وسيط بين الله وبين العالم، وهي ليست إلا الصفات الإلهية من حيث تحولها من الحالة الكلية كجنس إلىٰ الأعيان كنوع. ومِنْ ثَمَّ، تنشأ الأفعال الإلهية من صفات الله الأزلية، فهي مرتبطة بها وتتبعها في الزمن، وهذا الفاصل هو الزمن اللازم للصفة الإلهية الكلية أن تصبح فعلًا إلهيًّا معينا يحدث خارج الذات الإلهية.

وكما ذكر أجهر، فإن الأفعال الإلهية تلعب «دورًا فلسفيًّا مزدوجًا»: فهي تربط الذات الإلهية سويًّا مع الصفات بالعالم المحسوس، علىٰ جانب، وتفصل كلا الجانبين عن بعضهما البعض علىٰ الجانب الآخر، ومِنْ ثَمَّ تحمي الأفهام من الوقوع في شِراك تصور الله والكون شيئًا واحدًا.

وبسبب الفعل الإلهي (الخلق)، والذي يحدث في الأساس في ذات الله، لا يمكن إيجاد أصل العالم في أي مكان آخر إلا داخل الذات الإلهية نفسها، وهي السبيل الوحيد، كما يبين أجهر من خلال شرحه لفكر ابن تيمية، إلىٰ تحقيق التوفيق بين السببية والمشيئة الإلهية؛ إذ يجب أن يكون لله أسبقية زمنية علىٰ العالم[١].

---

(١) انظر أجهر، «ابن تيمية»، ص ١٤٥-١٤٦.

وعلىٰ الرغم من ذلك، فقد سبق ابن تيمية من خلال هذه الرياضات المشائية جميع متكلمي المسلمين، بما فيهم الغزالي، فيما يتعلق «بالجهود الفلسفية» التي اعتمد عليها[١].

تلعب المشيئة الإلهية دورًا رئيسًا في مفهوم ابن تيمية حول أزلية الخلق، حيث «إن كل صفة من صفات الله تنتج عناصرها الفردية الخاصة». ومِنْ ثَمَّ، ستعمل المشيئة الإلهية كوسيط بين الصفات والأعيان الناتجة منها؛ ويعني أداء هذا الدور أن المشيئة الإلهية تعمل وَفْق منطق معين.

وعند هذه النقطة، نذكر أن ابن تيمية له رؤية تختلف بالكلية عن رؤية المتكلمين، ولا سيما الأشاعرة والماتريدية الذين ينسبون حرية الفعل غير المقيدة لإرادة الله، فرأي ابن تيمية - علىٰ النقيض من ذلك - أن الجنس والنوع لا ينتج عنهما إلا ما ينتمي منطقيًّا إليهما. ومِنْ ثَمَّ، «فنطفة الرجل لا تنتج إلا إنسانًا، والبيضة لا تنتج إلا الطائر، كما أن الحبة لا تنتج إلا الشجرة، والشجرة لا تنتج إلا ثمارًا»[٢]. والإرادة الإلهية أيضًا لا تؤدي وظيفتها إلا وفق منطق محدد يتألف من إحضار ما يوجد في الصفات (الموجود بالقوة)

---

(١) المرجع ذاته، ص ١٥٠. ناقشت العديد من الدراسات والمقالات مفهوم السببية من وجهة نظر الغزالي. انظر:

g. Griffel, Frank: Al-Ghazālī's Philosophical Theology, Oxford 2009, pp. 147–149, 175–177, 215–217, and the bibliography; Daiber, Hans: God versus Causality. Ghazālī's Solution and Its Historical Background, in: Georges Tamer (ed.): Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī, vol. 1 Leiden (forthcoming).

(٢) انظر أجهر، «ابن تيمية»، ص ١٦٠-١٦١؛ انظر أيضًا ابن تيمية، «الدرء»، تحرير: عبد اللطيف عبد الرحمن، ٣/ ٣٩٩.

للوجود بالفعل. ومِنْ ثَمَّ، فليس هناك أي اعتباط كوني في الخلق.

ولا تعني فكرة الحرية المطلقة للإرادة الإلهية الفوضىٰ، كما لا يمكن تطبيق فكرة المعجزة علىٰ جميع الخلق الإلهي عمومًا، فأفعال الله النابعة من حريته المطلقة توجد في ذاته من خلال إرادته وقوته[١].

فرق ابن تيمية بين الفعل الإلهي وبين كلٍّ من الفاعل والمفعول، وصور ذلك في ضوء وجود واسطة بينهم، ما جعله يرد مفهوم التناسب المؤقت بين الله والعالم، ويربطهم جميعًا، علىٰ الرغم من ذلك، «وفق منطق الضرورة»[٢]. ومِنْ ثَمَّ فكون أن أفعال الله تبدأ في ذاته لا يعني أن ذلك ينقص من عليائه. وفي هذا الإطار، ذهب ابن تيمية - مثل ابن رشد من قبله - إلىٰ القول بأزلية خلق الله للعالم، حيث إن هذا الفعل لم يبدأ في لحظة معينة في الزمن، كما أنه لن ينتهي في لحظة معينة، فأزلية خلق الله للعالم ترتبط جوهريًّا بفعله الأزلي الذي ليس له بداية أو نهاية[٣].

ويوضح أجهر أن الدور الذي يربط بين الله الواحد وتعدد الذوات في العالم، والذي عزاه ابن تيمية للأفعال الإلهية، هو نفسه الدور الذي عزاه

---

(١) انظر أجهر، «ابن تيمية»، ص ١٦١، انظر أيضًا
Hoover, Jon: God Acts by His Will and Power. Ibn Taymiyya's Theology of a Personal God in His Treatise on the Voluntary Attributes, in: Yossef Rapoport and Shahab Ahmad (eds.): Ibn Taymiyya and His Times, pp. 55–77.

(٢) انظر أجهر، «ابن تيمية»، ص ١٦٥؛ انظر أيضًا ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل؛ تحرير: رشيد رضا، بيروت ١٩٨٣، ٥/ ٣٧١. يشير أجهر في هذا السياق إلىٰ تأثير ابن رشد علىٰ ابن تيمية.

(٣) انظر أجهر، «ابن تيمية»، ص ١٦٦.

الفلاسفة المسلمون إلىٰ الأفلاك السماوية[١].

يتجاوز تفسير ابن تيمية للخلق، والذي ذهب فيه إلىٰ أنها عملية أزلية تتضمن تعيين الصفات الإلهية الكلية التي تقع وتتحد مع ذات الله - كما بين أجهر - جميع المحاولات السابقة للمتكلمين في تفسير العلاقة بين الله والعالم.

وبوضوح، فإن هذا التفسير الذي أورده ابن تيمية ليس له أية تأثيرات عكسية علىٰ السمو الإلهي، وقد تمكن ابن تيمية من فعل ذلك من خلال التمييز بين نوعين من الحدوث: أحدهما يرتبط بالجنس (الأجناس، جنس الحوادث)؛ أي: الصفات الإلهية، في حين يرتبط الآخر بالأعراض الخاصة المحددة التي تحدث وتفنىٰ في الزمن[٢].

ويضم مفهومه الفلسفي العديد من العناصر المأخوذة من أعمال الفلاسفة والمتكلمين السابقين، من أمثال أبي الحسين البصري (ت ٤٣٦/ ١٠٤٤)، وأبي البركات البغدادي، وهو علىٰ الرغم من ذلك كله يدين بالفضل الخاص لابن رشد. وهكذا، لاقت فلسفته نقدًا لاذعًا من معاصريه من المتكلمين[٣].

ووفق تفسير أجهر، فإن العالم في نظر ابن تيمية في حالة تجدد دائم بسبب

---

(١) المرجع ذاته، ص ١٦٧.

(٢) المرجع ذاته، ص ١٧١-١٧٣.

(٣) المرجع ذاته، ص ١٧٤-١٧٥. لنبذة عامة عن الصراعات حول ابن تيمية، انظر:
Bori, Caterina: Ibn Taymiyya wa-Jamāʿatuhu. Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle, in: ossef Rapoport and Shahab Ahmad (eds.): Ibn Taymiyya and His Times, pp. 23–52.

استمرارية حالة الفاعلية، والتي هي عبارة عن «الخلق الإلهي والحركة التي من خلالها تنتقل الذوات من حالة إلىٰ أخرىٰ، علمًا بأن كل حالة تعتبر شرطًا ضروريًّا للحالة التالية التي تنتج عنها»(١).

والحق أن هذا الرأي نتاج «الشجاعة الفلسفية لابن تيمية»، والتي تظهر أيضًا في ربطه الشجاع بين آرائه الفلسفية بعلماء الحديث الموثوقين مثل البخاري وغيرهم من المتكلمين التراثيين كأحمد بن حنبل، إذ يهدف ابن تيمية في الاستشهاد بهم إلىٰ تعزيز موقفه، وأيضًا نسبة آرائه الفلسفية الخاصة حول الخلق والأفعال الإلهية للمحدثين(٢).

وتبدو أفكار ابن تيمية الفلسفية كنوع من «التأليف الإبداعي بين آراء الفلاسفة السابقين»، والتي نجح من خلالها في مناقشة موضوعات حساسة للمسلمين في زمانه.

ويعتبر أبو البركات البغدادي علىٰ وجه التحديد من الذين قدموا لابن تيمية دعمًا عقليًّا مهمًّا(٣).

وكما أن ابن تيمية يؤكد علىٰ الفاعلية الأزلية لله، فإنه كذلك ينفي المبدأ الكلامي القائل بالخلق من العدم، إذ يرىٰ أن حالة العدم ليست إلا حالة وجود بالقوة.

---

(١) انظر أجهر، «ابن تيمية»، ص ١٩٠.

(٢) المرجع ذاته، ص ١٩١.

(٣) المرجع ذاته، ص ١٩٧-١٩٨. لمعلومات حول آراء البغدادي، انظر البغدادي، أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكة: كتاب «المعتبر في الحكم الإلهية»، حيدر آباد ١٣٥٧-١٣٥٨/١٩٣٨-١٩٣٩.

فلم يعترف ابن تيمية علىٰ الإطلاق بوجود حالة من العدم قبل الوجود ككل، حتىٰ (إنه ذهب) إلىٰ أن الذات المعينة لم تسبق بالعدم، ولكنها كانت كامنة في شيء سابق هو الذي شكل حالتها التي نتجت عنها. وعليه، يرىٰ ابن تيمية، أن حالة العدم التي تسبق الوجود ليست إلا حالة كمون[١].

ويشير أجهر إلىٰ أن ابن تيمية قد اعتمد علىٰ نفس الآيات القرآنية التي استخدمها ابن رشد في رسالته «فصل المقال» للتأكيد علىٰ أن العالم لم يخلق من عدم[٢].

وقف ابن تيمية علىٰ النقيض من الفلاسفة؛ حيث فهم السببية بطريقة تؤكد علىٰ وجود فارق زمني بين الله والعالم، ومِنْ ثَمَّ ذهب إلىٰ القول بأسبقية الله من حيث الزمن، كما اعترض علىٰ المتكلمين، وأقر بأزلية الفاعلية لله وارتباطها بأزلية إرادته وقوته[٣].

وبالتالي، فقد ساق ابن تيمية الحجج العقلية والفلسفية حول الانحسار اللانهائي للأسباب كمقدمة حتمية لأزلية فاعلية الله. وحيث إنها لا نهائية كما سلسلة العلل، فإن كلًّا منها (العلل) في حالة وجود كامن وتحتاج بالضرورة إلىٰ علة أخرىٰ لتحويلها إلىٰ حالة الوجود الحقيقي.

ومِنْ ثَمَّ، يظل الله السبب الرئيس في (حدوث) العالم؛ إذ أوجد جميع

(١) انظر أجهر، «ابن تيمية»، ص ٢١٣؛ انظر أيضًا ابن تيمية، «الدرء»، تحرير: عبد اللطيف عبد الرحمن، ٥/ ٢١٧.

(٢) أجهر، «ابن تيمية»، ص ٢١٧؛ انظر: «آيات القرآن» (١١:٧، ٤٨:١٤، ١١:٤١). انظر أيضًا: ابن رشد، «الفصل»، ص ٢١-٢٢؛ ابن تيمية، «مجموعة الرسائل»، ٥/ ٣٥٢.

(٣) انظر أجهر، «ابن تيمية»، ص ٢١.

الذوات من خلال عللها الطبيعية المباشرة[١].

ويرىٰ ابن تيمية، من جانبه، أن العلة لا توجد الذات، ولكن تمثل «الشرط الضروري» لإحداث الذات[٢].

وأما فيما يتعلق بإرادة الله وفاعليته، فيرىٰ أنها «قوة مستمرة تدفع الكائنات حتىٰ لا تتوقف، وتحافظ علىٰ كفاءتها»[٣].

اتخذ ابن تيمية موقفًا قريبًا من مفهوم ابن رشد حول ازدواجية العلة؛ إذ يؤمن أن كُلَّ ذاتٍ شرط وعلة للفاعلية الإلهية، فكل ذات مسببة تنتج عن شيئين: «الذات التي تسبقها والتي هي شرط لوجودها، والفعل الإلهي الذي حدث في ذات الله من أجل إحداث هذه الذات في الوجود»[٤]. ومن خلال

---

(١) المرجع ذاته، ص ١٩٩-٢٠١؛ انظر أيضًا ابن تيمية، «الدرء»، تحرير: عبد اللطيف عبد الرحمن، ٢/ ١٩٨-١٩٩.

(٢) انظر أجهر، «ابن تيمية»، ص ٢٠٤-٢٠٦. ينكر المتكلمون التأثير المباشر للعلل الطبيعية، إذ يرون أن الله هو العلة المباشرة لكل شيء في العالم، وهم غالبًا ما يشرحون موقفهم بقولهم: إن الإنسان يشعر بالشبع عند أكل الخبز، وأنه يروي ظمأه عند شرب الماء. ومع ذلك، فالله سبحانه هو من يسبب حالة الشبع والري. وعلىٰ النقيض من ذلك، يرد ابن تيمية هذه الفكرة، ويستبدل حرف الجر «عند» بـ«الباء» التي تعبر عن علاقة سببية. وعليه، يشعر الإنسان بالشبع من خلال أكل الخبز، ويروي ظمأه من خلال شرب الماء: المرجع ذاته، ص ٢٢٢؛ انظر أيضًا ابن تيمية، «مجموعة الرسائل»، ١/ ١٠٠؛ ٥/ ٣٠٠. انظر أيضًا: *el Omari, Racha: Ibn Taymiyya's «Theology of the Sunna» and His Polemics with the Ash'arites, in: Yossef apoport and Shahab Ahmad (eds.): Ibn Taymiyya and His Times, pp. 101–119.*

(٣) انظر أجهر، «ابن تيمية»، ص ٢٢٣.

(٤) المرجع ذاته، ص ٢٠٩. لمعلومات حول مفهوم «ازدواجية العلة» لابن رشد انظر =

أفعاله، يدير الله الكون باعتبار أنه جوهر العلة «لسلسلة لا نهائية من العلل ... بسبب الحقيقة (القائلة) بأن كل ذات يجب أن تكون مرهونة علىٰ ذات قبلها، والتي هي الأخرىٰ لا بد وأن تكون مرهونة علىٰ ذات أخرىٰ، وهكذا إلىٰ ما لا نهاية». ومِنْ ثَمَّ، يحاول ابن تيمية التوفيق بين دور الله كخالق للعالم وبين السببية (العلة) الطبيعية، وهي المحاولة التي يمكن اعتبارها أيضًا جهدًا مبذولًا منه للتوفيق بين علم الكلام والفلسفة[1].

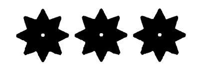
من جانبه، يرىٰ أجهر أن نظرية ابن تيمية حول أزلية الخلق الإلهي واستمراريته تقدم إسهامًا كبيرًا في شرح القضايا العقدية والفلسفية المهمة في الإسلام.

وفي معظم الأحوال، يتحاشىٰ ابن تيمية استخدام المصطلحات التي يستخدمها الفلاسفة كي يميز نفسه عنهم، في حين أنه في حالات أخرىٰ يهاجمهم بضراوة. فأحيانًا يتفق معهم، بَيْدَ أنه ما يلبث أن يغير موقفه ويعارضهم. وبوضوح، كان ابن تيمية يرىٰ أن «صريح المعقول» يتفق مع أغلبية آراء الفلاسفة وأفكارهم، بَيْدَ أنه في الوقت ذاته كان مدركًا تمام الإدراك للسمعة السيئة التي تحيط بالفلاسفة في العالم الإسلامي، وهو ما عزا به أن يصرح بالعداوة التاريخية المتراكمة ضد الفلاسفة والموجودة في الفكر الإسلامي في طيات أعماله الخاصة، بَيْدَ أن هذا الجانب من كتاباته، والذي تبناه تلامذته بل وطوروه من بعده، لا يعدو كونه مجرد جانب ظاهري، إذ تظهر الدراسات المتعمقة لكتاباته التأثير القوي للفلاسفة. أما الجانب الخفي

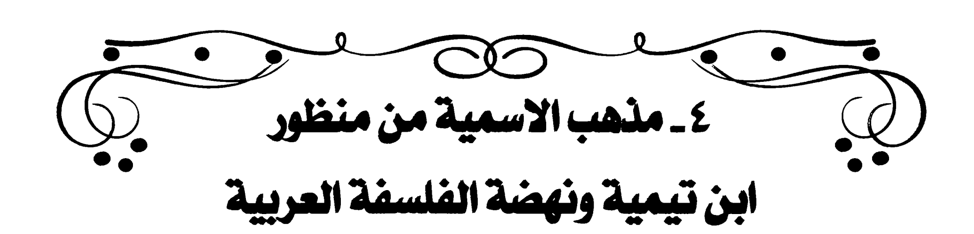
= Arnaldez, Roger: Ibn Rushd, in: EI2, vol. 3 (1971), pp. 909–920.

(١) انظر أجهر، «ابن تيمية»، ص ٢١٠، ٢١٩.

من أعماله، «فلم يكن من المرجح معلومًا لأي من أتباعه، أو ربما يكون معروفًا لبعضهم ولكنهم علىٰ الرغم من ذلك قد سكتوا عنه لنفس الأسباب التي أجبرت أستاذهم علىٰ إخفائها»[1].



(١) المرجع ذاته، ص ٢٢٦.



٤ـ مذهب الاسمية من منظور ابن تيمية ونهضة الفلسفة العربية

اهتم العلماء الذين ناقشنا آراءهم آنفًا في الأساس بتقديم القيمة التاريخية للفكر الفلسفي لابن تيمية في سياق الخطاب الكلامي-الفلسفي في الفكر الإسلامي في الماضي. وعلىٰ النقيض من ذلك، يعزو أستاذ الفلسفة التونسي - أبو يعرب (محمد الحبيب) المرزوقي (١٩٤٧) تطور تيار حديث من الفلسفة العربية-الإسلامية الاسمية الحديثة إلىٰ كلٍّ من ابن تيمية وابن خلدون، حتىٰ إنه قد ذهب إلىٰ أن هذه الفلسفة قد سبقت واقعية أفلاطون وأرسطو والفلسفة الحديثة التي تأثرت بهم في الغرب[١].

ذهب المرزوقي إلىٰ أن فلسفة ابن تيمية وابن خلدون تمثل المنزلة

---

(١) يعرض المرزوقي تفسيره باستفاضة في طيات دراسته المسماة «إصلاح العقل في الفلسفة العربية. من واقعية أرسطو وأفلاطون إلىٰ اسمية ابن تيمية وابن خلدون»، بيروت ١٩٩٦، ط ٢. وقد بنىٰ المرزوقي عمله هذا علىٰ العمل الموسوعي السابق المسمىٰ: «منزلة الكلي في الفلسفة العربية في الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين»، تونس ١٩٩٤. وكلا العملين يمثلان الجزء الأول والثاني من رسالة الدكتوراه المطولة للمرزوقي، والتي تتجاوز الألف صفحة. وقد نُشِرَ مقال دقيق تحت عنوان: «فكر ابن تيمية الإصلاحي أبعاده الفلسفية» في الدورية المغربية المنعطف ١٨-١٩ (٢٠٠١)، وأتيح علىٰ الشبكة العنكبوتية علىٰ العنوان الآتي:

online: http://www.alfalsafa.com/fikr ibn taymia.html

وقد اطلعت عليه يوم ١٦ أغسطس ٢٠١١، وهو يحوي ملخصًا نافعًا حول فهم المرزوقي لابن تيمية، وهو مقال واسع الانتشار في العديد من المواقع العربية الإلكترونية.

الغائية للفلسفة العربية فيما يتعلق بتحديد طبيعة الكلي النظري والعملي، فكلا المفكرين ينتسبان إلىٰ الكلام والفلسفة بمعناهما المعلوم في الحضارة اليونانية، ببعديها النظري والعملي، انتسابهما إلىٰ الكلام بمعناه المعلوم في الحضارة العربية بالبعدين نفسيهما. ومِنْ ثَمَّ، يمثل كلٌّ من ابن تيمية وابن خلدون غاية التقارب الذي انتهىٰ إلىٰ التطابق بين الثقافتين الفلسفية (المقدمة للنظر علىٰ العمل أساسًا له)، والكلامية (المقدمة للعمل علىٰ النظر أساسًا له)؛ أي: بين الأفلاطونية المحدثة، والحنيفية المحدثة العربيتين[1].

يعرف المرزوقي الأفلاطونية الحديثة علىٰ أنها تمام الفلسفة العربية قبل عصر الحداثة، والتي قسمها إلىٰ الفلسفة الوصلية بفرعيها الأفلاطوني (الصفوية) والأرسطي (المشائية من أمثال الفارابي)، والفصلية بفرعيها الأفلاطوني «الإشراقية مثل السهروردي (ت ٥٨٧/ ١١٩١)» والأرسطي (الرشدية)[2]. وتشير الحنيفية العربية إلىٰ جميع المحاولات الفكرية الكلامية والصوفية التي تعلن صراحة أن مدونتها المرجعية هي القرآن والحديث، بوصف الإسلام الدين الحنيف المحدث، أي العودة إلىٰ الدين الحنيف بعد التوراتية[3] والإنجيلية[4]، وتحريفهما المشار إليه في القرآن[5].

(١) انظر المرزوقي، «إصلاح»، ص ١٣.

(٢) يضمن المرزوقي أيضًا الممارسات: مثل السحر والتنجيم تحت طائفة الأفلاطونية العربية: المرجع ذاته، ص ١٥، رقم ٦ في الهامش السفلي.

(٣) ذكر المرزوقي كلمة «التوراتية؛ المرجع ذاته، ص ١٥، هامش سفلي رقم ٧.

(٤) ذكر المرزوقي كلمة «الإنجيلية»؛ المرجع ذاته، ص ١٥، هامش سفلي رقم ٧.

(٥) انظر المرزوقي، «إصلاح»، ص ١٥، هامش سفلي رقم ٧.

وفي الإطار ذاته، قسَّم المرزوقي الحنيفية المحدثة العربية إلىٰ الوصلية بفرعيها: (الكلام والتصوف). الأولان بفرعيهما قبل الغزالي، والفصلية بفرعيها: (الكلام والتصوف)، والتي ازدهرت في الفترة بين الغزالي وابن تيمية.

ويهدف المرزوقي من خلال تحصيل خارطة الفلسفة العربية بنيويًّا وتاريخيًّا إلىٰ الوقوف علىٰ حدود المرحلة التي انتهىٰ إليها كلٌّ من ابن تيمية وابن خلدون في محاولتهما الإصلاحية علىٰ اعتبار أنها خاتمة العصر الوسيط وفاتحة النهضة العربية(١).

وقد وصف المرزوقي الموقف الفلسفي لهما «بالاسمية»، والتي وصفها بأنها المنزلة النافية للقفز من العموم إلىٰ الكلية، وذلك علىٰ المستويين المعرفي والوجودي(٢).

أما فيما يتعلق بطريقة معالجتهما للإشكاليات الفلسفية، فكلاهما يظهر أنهما «أقرب إلىٰ الإشكالية التي عالجها أفلاطون وأرسطو فلسفيًّا، وموسىٰ وعيسىٰ دينيًّا» من فلاسفة البداية ومتكلميها في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين(٣).

---

(١) المرجع ذاته، ص ١٥. يرىٰ المرزوقي أن النهضة العربية قد بدأت في القرن التاسع عشر بعد أربعة قرون في عصر الانحطاط، والتي اختزلها بدوره في قرنين من الزمان هما السادس عشر والسابع عشر: المرجع ذاته، ص ١٥، هامش سفلي رقم ٨.

(٢) المرجع ذاته، ص ٢٠، هامش سفلي رقم ١٧. ناقش المرزوقي مفهوم الكلي في الفلسفة العربية بالتفصيل في كتابه المشار إليه أعلاه «منزلة الكلي في الفلسفة العربية».

(٣) المرجع ذاته، ص ٢٢.

وكما تظهر هذه النبذة التعريفية الموجزة، فإن عرض المرزوقي لفلسفة ابن تيمية يعجُّ بالحجج الفلسفية التاريخية والتنظيرية. ولن يكون بمقدور هذه الدراسة[١] أن تحلل هذا النموذج كله، ومِنْ ثَمَّ فسأناقش في طيات الفقرات التالية الجوانب الأساسية فقط في شرح المرزوقي «لفلسفة ابن تيمية الاسمية»، غاضّين الطرف عن مناقشته لابن خلدون.

يرىٰ المرزوقي من جانبه أن ابن تيمية ربما يكون أهم فيلسوف في الإسلام، إذ إنه أزال واقعية الكلي الطبيعي، بإبراز طابعة الوضعي فصيّر العلم النظري تاريخيًّا ... وأصبح التفلسف علمًا تاريخيًّا؛ لذلك كان عمل ابن تيمية المُنَظِّر للنظر بالقصد الأول، وللعمل بالتبعية[٢].

أدىٰ فهم ابن تيمية للحد من منظور الاسمية، علاوة علىٰ ذلك، إلىٰ طمس الفرق التقليدي بين الظاهرات والباطنات في كلٍّ من المعرفة الطبيعية والدينية أيضًا[٣]. وخلافًا لما كان سائدًا في الفلسفة المتقدمة عليه، أدىٰ منهج ابن تيمية

(١) ذهب المرزوقي إلىٰ أن «أفلوطين جعل الفلسفة دينًا وأن محمدًا جعل الدين فلسفة. الأول جعل الدين غاية الفلسفة بختم العلم، فقتله. والثاني جعل الدين فلسفة بختم الوحي فقتله. ولما كان العلم يجب ألا يختم، صار معه أفلوطين إخراجًا للإنسان من التاريخ علمًا وعملًا .. ولما كان الوحي يجب أن يختم، صار ما فعله محمد إرجاعًا للإنسان إلىٰ التاريخ علمًا وعملًا». المرجع ذاته، ص ٣٧، هامش سفلي رقم ٣٤.
وضع ابن تيمية نهاية الأفلاطونية المحدثة، كما وضع نهاية أيضًا، بدون أن يدري، للحنيفية المحدثة. المرجع ذاته، ص ٣٨. تغلب هذه التعميمات المفرطة علىٰ طريقة المرزوقي في التعامل مع تاريخ الفلسفة والدين.

(٢) انظر المرزوقي، «إصلاح»، ص ٧١.

(٣) المرجع ذاته، ص ٧٨، مع الإشارة إلىٰ ابن تيمية، «الرد»، ص ٨١-٨٢/ ٣٩-٤٠.

إلىٰ إيجاد موقف جديدٍ أصبحت فيه اللغة المنطوقة والمكتوبة، عاملًا مهمًّا في تقرير المفاهيم الإدراكية(١).

ومِنْ ثَمَّ، نزلت المعاني النظرية والعملية إلىٰ مرتبة أقل لتعتبر مجرد رموز؛(٢) كما قال بوجود التطابق المطلق بين الصيغة المكتوبة للكلمة ومنطوقها ومعناها(٣).

وفي ضوء التحديدات والمفاهيم النظرية التي دعا لها ابن تيمية باعتبارها مخترعاتٍ إنسانيةً، أُتي علىٰ الخلاف التقليدي بين النظرية والتطبيق، حيث أصبح كلٌّ منهما يعتمد علىٰ الآخر - وهو التطور الذي يعتبر - حقًّا - «انقلابًا معرفيًّا»(٤).

وعلاوة علىٰ ذلك، يصف المرزوقي عمل ابن تيمية علىٰ أنه ثورة علمية روحية تقوم علىٰ إعادة تعريف حالة الكلي النظري، حيث تحدىٰ ابن تيمية سلطان الكهنوت الروحي، والذي تعاون مع سلطان العسكروت الزمني،

---

(١) المرجع ذاته، مستشهدًا بابن تيمية، «الدرء»، تحرير: محمد رشاد سالم، ٣/ ٢١٦.

(٢) المرجع ذاته، ص ٨١.

(٣) المرجع ذاته، ص ١٠٥-١٠٦؛ ١٧٦-١٧٧. انظر أيضًا ابن تيمية، «الدرء» تحرير: محمد رشاد سالم، ٣/ ٢١٦.

(٤) المرجع ذاته، ص ١١٨-١١٩. في عمله المهم حول فلسفة ابن تيمية، أهمل المرزوقي ذكر حقيقة أن الكثير من الحجج التي ساقها ابن تيمية ضد المنطق الأرسطي من الممكن أن توجد في أعمال المتكلمين، ولا سيما الأشاعرة، وذلك علىٰ الرغم من أنه يشير إلىٰ فقرة في «مقدمة ابن خلدون» والتي لخص فيها ابن خلدون بدقة النقد الفلسفي قبل ابن تيمية. المرجع ذاته، ص ١٩٠. انظر ابن خلدون، «المقدمة»: ترجمها من العربية فرانز روزنتال، نيويورك ١٩٥٨، ج ٣، فصل ٦، قسم ٢٢، ص ١٤٣-١٤٧.

ومِنْ ثَمَّ تحصل علىٰ قوة غير مقيدة حول حياة الناس من خلال نفي الأمر الشرعي وتقييده بالجبرية الخالصة(١).

يقرر المرزوقي أن ابن تيمية قد حلَّ المشكلة الرئيسة في الفكر الإسلامي- العربي، والذي وصفه «بالانفصال الفكري» الناجم عن «الحرب الباردة» المستمرة بين العقل والعلوم الدنيوية علىٰ جانب والشريعة وعلوم الآخرة علىٰ الجانب الآخر.

وَمِنْ ثَمَّ، استطاع ابن تيمية أن يحقق الهدف الذي فشل فيه الغزالي وغيره من مفكري الإسلام(٢).

ومع ذلك، فلم يخلِّف ابن تيمية من ورائه كتاباتٍ فلسفيةً منهجيةً، ولكن «ندورًا فلسفية» تنتشر في طيات كتبه - ويحمل بعضها الملمس الفلسفي - بالإضافة إلىٰ فتاواه ورسائله المتفرقة.

وعلىٰ الرغم من هذه التجربة الجذابة للحلول، هناك العديد من المعوقات الذاتية التي تجعل من الصعب قراءة أعماله فلسفيًّا، وتكمن هذه العوائق في طبيعة بعثرة الحجج في طيات أعماله واهتمامه «العلمي» بجمع حجج خصومه بدون مناقشتها منهجيًّا.

---

(١) انظر المرزوقي، «إصلاح»، ص ٣٩٤.

(٢) يقوم العرض الحالي لتفسير المرزوقي لفكر ابن تيمية علىٰ المقال المشار إليه سابقًا: «فكر ابن تيمية الإصلاحي أبعاده الفلسفية»، وهو متاح عبر الموقع الإلكتروني:
http://www.alfalsafa.com/fikr ibn taymia.html
وقد اطلعت عليه يوم ١٦ أغسطس ٢٠١١.

□ وقد أدت هذه العوائق بدورها إلىٰ إيجاد مانعين عارضين، هما:

الأول: أن المؤسسات الإسلامية في بعض الدول قد وظفت فكر ابن تيمية لإبطال الفكر التنظيري الديني والفلسفي الحقيقي.

الثاني: أن حركات المعارضة الإسلامية التي تجابه الأفكار العلمانية قد اعتمدت فقط علىٰ الجوانب السلبية من فكره.

وَمِنْ ثَمَّ، فإن أية قراءة متأنية لأعمال ابن تيمية يجب أن تقصي أولًا كل هذه العوائق حتىٰ تتمكن من استخلاص الجوهر الفلسفي الذي يميط اللثام عن ابن تيمية باعتباره «فيلسوفًا عظيمًا».

والحق أن كتابات ابن تيمية تحوي «مشروع الثورة الفلسفية الذي لو كان قد تحقق لكان قد أنقذ الفكر العربي-الإسلامي من المشاكل التنظيرية والعملية التي ثبطت نشاطه العلمي». وبالفعل، فإن الافتقار إلىٰ هذا الإبداع قد أثَّر علىٰ ردود فعل المسلمين تجاه الظواهر الطبيعية والتاريخية، فالمفسر الحديث يجب أن يجدد الشروط الضرورية والكافية للنقد المعياري الذي طبقه ابن تيمية ضد الفكر الفلسفي والديني السائد في عصره، كما قدم في أعمال ابن رشد والسهروردي وابن عربي (ت ٦٣٨/ ١٢٤٠) والرازي، علىٰ الجانب الآخر.

يربط المرزوقي بين المفكرين المسلمين وبين هذه المشاكل في الفكر الديني والفلسفي الإسلامي علىٰ المستوىٰ النظري والعملي، وهي المشاكل التي جعلت ابن تيمية ينتقدهم، حيث حاول من خلال هذا النقد أن يعيد إحياء الإصلاح المحمدي برفضه للتحريف الديني كما حدث في التوراة والإنجيل.

وقياسا علىٰ ذلك، جابه ابن تيمية - كما أشرنا مسبقًا - التحريف الفلسفي لفلسفة أفلاطون من قِبَلِ إخوان الصفا، وتحريف فلسفة أرسطو من قبل المشائين مثل ابن رشد، وحاول علىٰ النقيض من ذلك تطوير وتقديم ما وراء ماديات بديلة وتاريخ بديل، تشتق مصادرها من تفسير القرآن والسنة بطريقة تفسر الأبعاد العلمية - النظرية والعملية - والأخلاقية «للثورة الإسلامية».

يؤكد المرزوقي أنه لو طبقت هذه المحاولة ثنائية الجانب لأنقذت البشرية من شرور العولمة، والتي ظهر خطرها بالفعل في عصر ابن تيمية جراء التعاليم الفلسفية التي أعلنت أن الوجود ليس إلا وحدة طبيعية - كما في أعمال المشائين، وإخوان الصفا - أو وحدة تاريخية - كما في أعمال ابن عربي والرازي.

ويرىٰ المرزوقي أن المعالجة النقدية لابن تيمية للمنطق وما وراء المادة تجعل أصل الفكر الفلسفي نابعًا من الممارسة المعرفية العربية-الإسلامية داخلية المنشأ، والتي سبقت المعارضة السطحية للفلسفة والدين، ما جعل البعض يزعم أنها قد أقامت التوافق النظري «بين صحيح المنقول وصريح المعقول»، والذي كان رد فعل للمعيار التفسيري السائد في علم الكلام والفلسفة، والتي قسمت المعرفة البشرية إلىٰ باطنية وظاهرية.

وعلىٰ النقيض من ذلك، أبطل الإسلام من خلال إعلانه أنه دين الفطرة، وكذا من خلال ارتقائه بالفكر الديني إلىٰ درجة عالمية التناقض بين العلوم الحكمية والدينية: وَمِنْ ثَمَّ أتىٰ هذا التناقض إلىٰ نهايته[1].

---

(١) يشير المرزوقي إلىٰ الآيات القرآنية (١٧٢:٧-١٧٣).

وقد استطاع ابن تيمية من خلال انتهاجه «ثورة منهجية» أن يزيل كل الإضافات من أجل إظهار الانسجام الحقيقي بين صريح المعقول وصحيح المنقول؛ حيث أدت طريقته إلىٰ إزالة التحريف من الفلسفة، إذ أزالت «الكمال الما وراء مادي»، والذي يجعل الشريعة تبدو متناقضة مع الضرورة الكونية، في حين أن معالجة ابن تيمية لما وراء الماديات تميز بين الضرورة الكونية والأمر الشرعي، معتبرة الحرية البشرية شرطًا رئيسًا، حيث إن تنفيذ الأوامر الشرعية يتوقف علىٰ حرية الاختيار(١).

وعلاوة علىٰ ذلك، يذكر المرزوقي أن ابن تيمية قد صرح بنقده لكل من الفكر الفلسفي والديني علىٰ المستوىٰ (أ) المعرفي، و(ب) الوجودي.

فعلىٰ المستوىٰ المعرفي، تعامل مع المعارضة التقليدية المزعومة لتحليل وتأويل موضوعات المعرفة؛ في حين أنه تعامل مع المعارضة التقليدية المزعومة للحقيقة والمجاز فيما يتعلق بالقرآن.

وقد هدف ابن تيمية من وراء نقده إلىٰ إبطال «ازدواجية المعرفة»، حتىٰ «يصبح التوحيد توحيدًا فلسفيًّا يحقق ما يدعو الإسلام إليه في أن يكون نظرية الدين العالمي»، والذي من صفاته الرئيسة التطابق بين «الدين الإلهي الخاتم» و«الدين الطبيعي العقلاني؛ أي دين الفطرة»(٢).

---

(١) المرزوقي، «فكر ابن تيمية الإصلاحي»،
http://www.alfalsafa.com/fikr ibn taymia.html
اطلعت عليه يوم ١٦ أغسطس ٢٠١١.

(٢) انظر المرزوقي، «فكر ابن تيمية الإصلاحي»،
http://www.alfalsafa.com/fikr ibn taymia.html
اطلعت عليه يوم ١٦ أغسطس ٢٠١١. انظر أيضًا المقالة الثانية: كيف صار فعل=

□ ومرةً ثانيةً، ينقسم النقد المعرفي إلىٰ جزأين:

- يتعامل الجزء الأول مع «صريح المعقول» ويشمل وضوح المعرفة العقلانية النقية والمطبقة، وهو يهدف من وراء ذلك إلىٰ «إعادة تشكيل نظرية المعرفة والمنطق والما وراء مادية والفلسفة الطبيعية العقلانية»(١).

- يتعامل الجزء الثاني مع «صحيح المنقول» ويشمل موثوقية المعرفة التقليدية الصحيحة والمطبقة، ويهدف ابن تيمية من وراء ذلك إلىٰ «إعادة تشكيل نظرية المعرفة الدينية التراثية والتاريخ، وفلسفة التاريخ، والحضارة المبنية علىٰ ذلك»(٢).

ومن خلال هذه المعالجة الشاملة للعلاقة بين التحليل والتأويل، استطاع ابن تيمية أن يحرر الفكر العربي من الافتراضات الخاطئة من أن التحليل والحقيقة يمثلان العلوم العقلية، بينما التفسير والمجاز يمثلان العلوم الشرعية. ومن خلال إظهاره وتأكيده علىٰ سطحية هذا الفارق، حدثت معالجة ابن تيمية لهذه القضية علىٰ مستويين:

يعلن ابن تيمية من خلال نقده للمنطق الأرسطي و عالم ما وراء المادة

= التفلسف ممكنًا.

(١) انظر المرزوقي، فكر ابن تيمية الإصلاحي،
http://www.alfalsafa.com/fikr ibn taymia.html
اطلعت عليه يوم ١٦ أغسطس ٢٠١١.

(٢) انظر المرزوقي، فكر ابن تيمية الإصلاحي،
http://www.alfalsafa.com/fikr ibn taymia.html
اطلعت عليه يوم ١٦ أغسطس ٢٠١١.

القائم عليه أن الصفات والحدود الأساسية - أي الحقائق الرئيسة - التي هي مبادئ المنطق - وعالم ما وراء المادة - ليست أكثر من المقدرات الذهنية الموجودة في الذوات من أجل إدراك هذه المقدرات.

ونتيجة لذلك، فإن الحدود لا تقيم جوهر الذات وحقيقته، إذ لا تعدو كونها مجرد «أسماء علمية» تحدث في العقل البشري.

وعليه، تتألف المعرفة البرهانية التي يمتدحها المشاؤون باعتبارها أدق أشكال المعرفة البشرية من «المقدرات الضمنية»، وهو ما يجعل العلم عملية فرضية استنتاجية. وكما أنه متعلق بشكل الذات، فإنه يقف بالتوازي علىٰ مقربة من مادته.

وعليه، يتحول البرهان الأرسطي إلىٰ ناتج معرفي نسبي للعملية الاسمية، كما أن النتيجة التحليلية تخفض إلىٰ اسمية؛ بمعنىٰ أن حقيقتها هي مجرد موضوع التقييم الذهني.

وعليه، فلا يمكن للعلم أن يكون مطلقًا، حيث إن المبادئ البديهية العقلانية النقية ليست جزءًا من الذوات الخارجية، ولكنها تنتمي إلىٰ عالم «المقدرات الذهنية» الموضوعية. وَمِنْ ثَمَّ، طورت الأنظمة التحليلية من رحم نقاط البداية الاختيارية، كلّ حسب ممارسة معينة، من أجل تفسير ظواهر معينة. وعليه، ينتج التحليل بالضرورة من التأويل، فهو ليس معارضًا له.

❑ حاول ابن تيمية علىٰ المستوىٰ الثاني تحقيق «ثورة» سعىٰ من خلالها لطرح «نظرية العلم الموروثة من اليونانيين ونظرية الوجود التي تدعمها أيضًا» جانبًا. وقد أثمرت محاولته عن معرفة أن كلًّا من العلوم الدينية والعقلية من

الممكن أن تتشارك نفس الموضوع، حيث إن العلوم النقلية تستطيع التعامل مع الظواهر الطبيعية، كما أن العلوم العقلية بمقدورها التعامل مع القضايا الدينية، فكل موضوعات المعرفة ليست إلا عقلانية، حيث إن العقل هو العضو الوحيد للمعرفة - وهو الأمر الذي يعتبر صحيحًا أيضًا فيما يتعلق بالمعرفة الدينية. وفي هذا الإطار، لا تختلف العلوم النقلية مثل تفسير القرآن عن العلوم العقلية إلا في الموضوع الذي تتم مناقشته.

❑ أما القضية الثانية التي عالجها ابن تيمية علىٰ المستوىٰ الوجودي فهي المعارضة التقليدية المتخيلة بين الحقيقة والمجاز فيما يتعلق بالقرآن. وفي الحقيقة، يمثل هذا الموضوع «بؤرة اهتمام ابن تيمية في أعماله والركن النظري لردوده علىٰ المتكلمين والمتصوفة، ولا سيما الفلاسفة». ومرة ثانية، يحدث هذا الأمر علىٰ مستويين:

علىٰ المستوىٰ الأول، يرفض ابن تيمية المعارضة بين الحقيقة والمجاز، بل ويعتبر ذلك اختراعًا متأخرًا لا تنهض به الدعوىٰ، تمامًا كما اعتبرته المراجع الموثوقة العظيمة في علوم اللغة، والتفسير، وأصول الفقه.

يرفض ابن تيمية علىٰ المستوىٰ الثاني مفهوم التأويل الذي «يحدد الحقيقة في ضوء ما تنتج عنه قضية في ذاتها أو بالإشارة إليها»[1]، بدون الأخذ في الاعتبار قدرة اللغات البشرية عند توصيف الموضوعات التي يعتبرها القرآن من الغيبيات، فالله وحده يعلم الموضوعات مثل العقوبات في الآخرة وذاته

---

(١) انظر المرزوقي، «فكر ابن تيمية الإصلاحي»،
http://www.alfalsafa.com/fikr ibn taymia.html
اطلعت عليه يوم ١٦ أغسطس ٢٠١١.

وصفاته. كما يرفض ابن تيمية أيضًا عملية التفسير باعتبارها نوعًا من البحث عن الحقيقة وراء المجاز، والتي تنسب للنص حدًّا خارجيًّا في مقابل حد داخلي.

وقد رفض ابن تيمية هذه المعارضة باعتبارها غير صالحة، ومِنْ ثَمَّ رفع الوعي بحقيقة أن المعاني الحقيقية والمجازية للتعبيرات مرتبطة بالقيود اللفظية؛ وقد ذهب المرزوقي إلىٰ أنه قد اعتمد علىٰ المواد اللغوية العربية في حججه بطريقة من شأنها أن تساعد علىٰ حل المشاكل المعاصرة المتعلقة بتفسير القرآن.

طور ابن تيمية، علاوة علىٰ ذلك، نظرية فلسفية لغوية تفيد أن التعبيرات المفردة لا تؤدي معنىٰ إلا حال تقييدها بالدليل اللغوي وحالة الخطاب التي هي جزء منه.

والحق أن هذا الإنجاز مهم لفهم العلم. وهكذا وبناء علىٰ هذه المقدمة، فإن العلم عبارة عن «لغة اصطناعية دورها تحليل ظاهرة ما بطريقة تفرض مسبقًا أَنَّ نِظَامها المنطقي والتحليلي يتألف من مقدرات ذهنية خالصة»[1].



---

(١) انظر المرزوقي، «فكر ابن تيمية الإصلاحي»،
http://www.alfalsafa.com/fikr ibn taymia.html
اطلعت عليه يوم ١٦ أغسطس ٢٠١١.



الخاتمة

أَوْلَىٰ الكُتَّاب المسلمون المعاصرون أهمية خاصة للعناصر الفلسفية في أعمال ابن تيمية، ولكن هذا لا يحد من تأثيره في نقد الفلاسفة والمتكلمين السابقين، إذ إنهم علىٰ النقيض من ذلك يعزون إليه صفاتٍ فلسفيةً معينةً تؤهله لأن يكون فيلسوفًا.

والأكثر من ذلك أن عددًا من هؤلاء الكتاب قد وسَّع نطاق التأثير الفلسفي للرجل ليشمل بدائله النظرية التي اقترحها، والتي يزعمون أنها جديرة بالاستحقاق، ناهيك عن قيمتها التاريخية فيما يتعلق بتأسيس الفلسفة الإسلامية الحديثة.

ومن البديهي أن عزو حالة الفلسفة إلىٰ ابن تيمية تعني ربطه بالفلاسفة قبله وبعده؛ ومِنْ ثَمَّ يعتبر نقده للمنطق الأرسطي استمرارًا لمواقف الرواقيين والشكوكيين، وسابقة للتجريبية الحديثة المبكرة.

وعلاوة علىٰ ذلك، يقدم تفسيره الاسمي للعناصر الرئيسة في المنطق، والمفهوم الواقعي للوجود باعتباره مشروعًا فلسفيًّا طَموحًا قائم علىٰ القرآن والسنة، بهدف تصويب الأخطاء التي وقعت فيها المدرستان الأفلاطونية والأرسطية.

وَوَفْقًا لرؤية تفسيرية أخرىٰ، فإن أبرز النقاط في فكر ابن تيمية هو ربطه الفلسفي بفلسفة ابن رشد، والذي لم يستطع ابن تيمية أن يزيح تأثيره عليه،

حتىٰ إنه قد أطلق عليه لقب «رشدي» - وإن لم يعترف هو نفسه بهذا.

إن ابن تيمية هو أحد عمالقة التاريخ الفكري الإسلامي، إذ تُبْرِز كتاباته بوضوح مدىٰ براعته في العلوم النقلية الإسلامية والفلسفة والكلام.

وعلاوة علىٰ ذلك، فقد كان مجتهدًا موسوعيًّا لم يخضع بالكلية للمذهب الحنبلي في الفقه، ولكنه قدم آراءه الخاصة حول الموضوعات الدينية والاجتماعية والسياسية المهمة[1].

وقد تمكن من خلال الاستخدام المكثف للمصطلحات الفلسفية والحجج أن يقدم لنا فكرة اتحاد العقل مع النقل وأن يدافع عن الدين في وجه الفلاسفة الخطرين.

ومع ذلك، يبقىٰ السؤال: هل كان ابن تيمية فيلسوفًا؟ كان ابن تيمية مسلمًا غايةً في الالتزام، وقد حاول جهده في الدفاع عن الإسلام السُّني بالسيف والقلم، فقد خاض الحروب مع جيش المماليك ضد الصليبيين والتتار والشيعة والأرمن، مما جعله يكتب بحماسة ضد أي فكرة أو ممارسة يرىٰ فيها تهديدا ضد صحيح الإسلام، إذ كان ابن تيمية يرىٰ أن الكتابة نوع من أنواع الجهاد المقدس، وهو ما يفسر السبب وراء تخصيصه الجزء الأكبر من فتاواه للموضوعات العقدية المهمة.

وعليه، فقد نأىٰ ابن تيمية بنفسه عن أسلوب المتكلمين والفلاسفة التقليدي، والذين اهتموا في الأساس بمجابهة نظرائهم، في الوقت الذي

---

(١) انظر:

Al-Matroudi, The Ḥanbalī School, pp. 186–191.

كانوا يمنعون فيه العوام من المشاركة في هذه المناظرات المتخصصة[1].

وعلىٰ النقيض من ذلك، لم يجعل ابن تيمية المناقشات العقدية حِكْرًا علىٰ العلماء فقط، وإنما جعلها مفتوحة ومتاحة للعوام. وقد تمكن من خلال جمعه بين الحماسة والمعرفة الواسعة والمتعمقة للتراث اللغوي والديني وعلم الكلام والفلسفة أن يكشف عن العديد من تعاليمه في طيات كتاباته شديدة الجدلية، والتي تعكس بما لا يساوره شك إيمانه العميق وورعه.

يقوم المبدأ المنهجي لابن تيمية في أن صريح المعقول لا بد وأن يتفق مع صحيح المنقول علىٰ ما تأسس عليه إيمانه أن ما عارض النص الحرفي للقرآن والحديث لا يمكن أن يكون عقلانيًّا علىٰ الإطلاق.

وهو بهذا يعارض ابن رشد الذي كان - في حالة التعارض بين القرآن ومتطلبات العقل - يجادل من أجل تفسير النص القرآني بطريقة تخدم العقل، في حين أن ابن تيمية يرىٰ أن النص الموحىٰ فقط والسنة النبوية هما من لهما حق تقرير ما هو عقلاني وما هو ليس كذلك، فالعقلانية الخالصة متجسدة في القرآن والحديث؛ فما عارضهما لم يكن أصليًّا، وكان فاسدًا عقلًا.

ومِنْ ثَمَّ، فالمعرفة الحقيقية هي المأخوذة من القرآن والحديث، ولا يوجد دليل يقيني غير ما نص عليه الوحي الذي نقله النبي المعصوم محمد.

وعليه، فما عارض هذا الوحي يعتبر خارج نطاق العقل الصحيح. وحيث إن الفلسفة نشاط عقلي جوهري معنيٌّ بالاستقصاء والنقد بمعزل عن سلطان

---

(١) يعتبر موقفه من رسالة الغزالي «إلجام العوام عن علم الكلام» أفضل مثال علىٰ هذا، وقد حرره محمد معتصم بالله البغدادي، بيروت ١٤٠٦/ ١٩٨٥.

الوحي، فإن مفهوم ابن تيمية عن العقلانية كجزء من الوحي يعتبر علىٰ النقيض من كُنْه الفلسفة وماهيتها(١).

وحقًّا تشتمل أعمال ابن تيمية علىٰ العناصر الفلسفية والمنثورة علىٰ نحو ملائم في صورة كلامية شاملة، تنتشر أوجهها المختلفة في طيات أعماله العديدة.

وقد استخدم هذه العناصر في دعم حججه الكلامية ولمهاجمة الفلاسفة بأسلحتهم الخاصة.

وقد ذكر بعض العلماء أنه بالإضافة إلىٰ معرفته المتعمقة بالفلسفة، فإنه «يتشارك مع الفلاسفة في الروح الفلسفية» التي تجاهد في التغلغل بعمق داخل جوهر الموضوعات؛ كما أنه ملمٌّ - مثلهم - «بتقرير معاني الكلمات بدقة»(٢).

---

(١) انظر:

Abrahamov, Binyamin: Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition, in: The Muslim World 82 (1992), pp. 256–272,

حيث يعرض حجج ابن تيمية في رفض تقديم العقل علىٰ النقل، كما أوردها ابن تيمية في «درء تعارض العقل والنقل»، واعتبار أن الحقيقة موجودة حصريًّا في الوحي. لمعلومات حول هذه القضية مثار الجدل في الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي، انظر - علىٰ سبيل المثال:

Arberry, Arthur J.: Revelation and Reason in Islam, London 1957; Frank, Richard M.: Reason and Revealed Law. A Sample of Parallels and Divergences in Kalām and Falsafa, in: Roger Arnaldez and Simone van Riet (eds.): Recherches d'Islamologie. Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leur collègues et amis, Louvain 1978.

(٢) انظر فؤاد، عبد الفتاح أحمد: «ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي»، الإسكندرية=

وعلىٰ الرغم من هذه الروح المتشاركة بينهما إلا أن الفهم الديني لابن تيمية فيما يتعلق بالعقلانية يجعل من العسير أن نطلق عليه فيلسوفًا.

وفي الوقت الذي ذهب فيه الفلاسفة إلىٰ أن السعادة القصوىٰ من الممكن أن تتحقق من خلال التأمل الفكري في الحقائق الما وراء مادية، فإن ابن تيمية علىٰ النقيض من ذلك يرىٰ أن السعادة القصوىٰ تتأتىٰ من معرفة الله وكمال الروح ونجاتها في الآخرة، وهو الطريق الذي يعتبر القرآن - وليس العقل البشري - المرشد المناسب للسير فيه.

وهكذا اعتبر ابن تيمية النص المقدس الأساس المطلق لجميع الحقائق، ومِنْ ثَمَّ لم يتردد في القول بتقديم النقل علىٰ العقل في حال الاختلاف. وفي هذا السياق، قد يراها ابن تيمية لعنة أن يدعوه أحد «فيلسوفًا».

وعلىٰ الرغم من الاختلافات التاريخية والثقافية الواضحة بالإضافة إلىٰ المفاهيم الكلامية المختلفة في النصوص المقدسة في كلٍّ من المسيحية والإسلام إلا أن استخدام ابن تيمية للفلسفة يذكرني بالطريقة التي استخدم بها آباء الكنيسة في الشرق المفاهيم الأفلاطونية، والأرسطية، والرواقية والأفلاطونية المحدثة في إعلان مبادئ المسيحية، إذ لا يمكن اعتبار عمل الآباء نوعًا من الفلسفة؛ وبمقارنة ابن تيمية بهم، يمكن القول: إنه كان غير مؤهّل لأن يُطلق عليه لقب فيلسوف.

= ١٩٨٠، ص ٢٧٣. وفي إصدار آخر حديث، يعلن فؤاد: أن ابن تيمية هو ممثل أهل السنة في نقدهم «لفلاسفة الإسلام والمتصوفة»: انظر فؤاد، عبد الفتاح أحمد: «فلاسفة الإسلام والصوفية وموقف أهل السنة منهم»، الإسكندرية ٢٠٠٦، ص ١٠-١١، ٩٨-١٠٠، ١٢٠-١٢٢، ١٢٩-١٣٠، ١٣٣-١٣٦.

وعلاوة علىٰ ذلك، فإن توما الأكويني قد أطلق علىٰ الفلسفة لقب وصيفة اللاهوت، وهو ما يعطي الفلسفة حالة منفصلة، ولكنها تابعة، لعلم الكلام. أما ابن تيمية، فقد ذهب إلىٰ أبعد من ذلك فأنكر العقلانية إذا تعارضت مع القرآن والحديث.

وفي هذا السياق، يعتبر الدور الذي عزاه ابن تيمية للنبي محمد محوريًّا، فبما أن محمدًا هو ناقل الوحي، فهو السلطة المطلقة فيما يتعلق بالحقيقة: فما يقوله (محمد) حقيقي، ويعتبر معيارًا لتقرير حقيقة العبارات الكلامية والفلسفية.

وتنتقل السلطة الدينية من محمد إلىٰ العلماء الذين هم ورثة الأنبياء، وَفْق ما جاء في الحديث الشهير[1].

ومع ذلك، فالحقيقة التي ينطق بها هؤلاء العلماء تعتمد علىٰ مشاركتهم في الإجماع المؤسّس حصريًّا علىٰ المصدر الرئيس للروحية: القرآن والسنة. ومِنْ ثَمَّ، فالعقلانية عند ابن تيمية تكشف عن شكلها الدائري علىٰ نحو حصري.

وإذا ما جعلنا ابن تيمية فيلسوفًا، فما هي النتائج التي تثار حول مفهوم الفلسفة؟ يؤكد ابن تيمية في كتاباته علىٰ أن نص القرآن والسنة هما الأساس الوحيد والراسخ والذي لا يساوره شك للحقيقة. وبالتالي، يبدو أن تصويره

---

(١) انظر:

Rosenthal, Franz: Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam; with an introduction by Dimitri Gutas, Leiden and Boston 2007, p. 38.

كفيلسوف يؤدي بالضرورة إلىٰ مفهوم فريد من نوعه «الفلسفة المتأسلمة» القائمة بالكلية علىٰ الكتابات الإسلامية المقدسة.

وتتجرد مثل هذه الفلسفة من أهم صفاتها، أي البحث عن الحقيقة من خلال الاستقصاء النقدي للتراث ومحاولة التغلغل الفكري في جوهر الأشياء، ويجب أن تستمر هذه المحاولة حتىٰ لو عنىٰ ذلك مجابهة العقيدة الدينية الراسخة.

وعندما ترخي الفلسفة من حدة هذا الشعور، فإنها بالتالي تطلق العِنان للمعنىٰ والذات، ومِنْ ثَمَّ تتحول إلىٰ طريقة خاصة في التفكير هدفها الرئيس التزام القيود الدينية التي تبلغ ذروتها في مفهوم الخوف من الله والمعروف في اليهودية والمسيحية والإسلام. وعلاوة علىٰ ذلك، تفقد هذه الفلسفة مكانتها كسلطة نقدية في المجتمع، إذ تصبح مشروعًا مجدبًا مُعبأ بالنتائج المسبقة، بلا وعد للنمو وبلا طاقة للتغيير.

يحمل الاحتفاء بابن تيمية - كفيلسوف - قيمة عرضية مهمة من أجل تقييم الفكر الإسلامي المعاصر. وعموما، فالمؤلفون الذين أسهموا في إيجاد هُوِيّته الفلسفية يمثلون الاتجاه المؤثر في الجماعات المحافظة، والتي تعتبر العقلانية الوحيدة الجديرة بالذكر هي تلك العقلانية الدينية النابعة فقط من القرآن والسنة.

ومع ذلك، ففي الوقت الذي وصف فيه بعض الكُتَّاب مثل عبد الحكيم أجهر ابن تيمية بأنه فيلسوف في سياقه الفكري الخاص، نجد آخرين مثل أبي يعرب المرزوقي يميلون إلىٰ القول بالدور الإبداعي لابن تيمية في تطوير

الفلسفة الإسلامية الحديثة. وإذا ما أخذنا في الاعتبار أن مفهوم ابن تيمية حول العقلانية يرتبط علىٰ نحوٍ وثيقٍ بالوحي، فإن كل ما تقوله مجموعات الكُتَّاب المسلمين المعاصرين حول ابن تيمية - كفيلسوف - من الممكن فقط أن يكون في ضوء «الفلسفة النصية» التي تشتق مبادئها النظرية من الحجج الأساسية الموجودة حصرًا في الكتاب والسنة.

ولكن كيف فِعلًا ولأي مدىٰ تختلف هذه الفلسفة عن علم الكلام؟ وأليس من الأفضل أن نطلق علىٰ ابن تيمية أنه «متكلم»، بدلًا من «فيلسوف؟» إذ ربما كان هذا، بطريقة أكثر إقناعًا، مناسبًا لفهم ابن تيمية، كما أنه يحفظ في الوقت ذاته طبيعة الفلسفة من الاختراق.

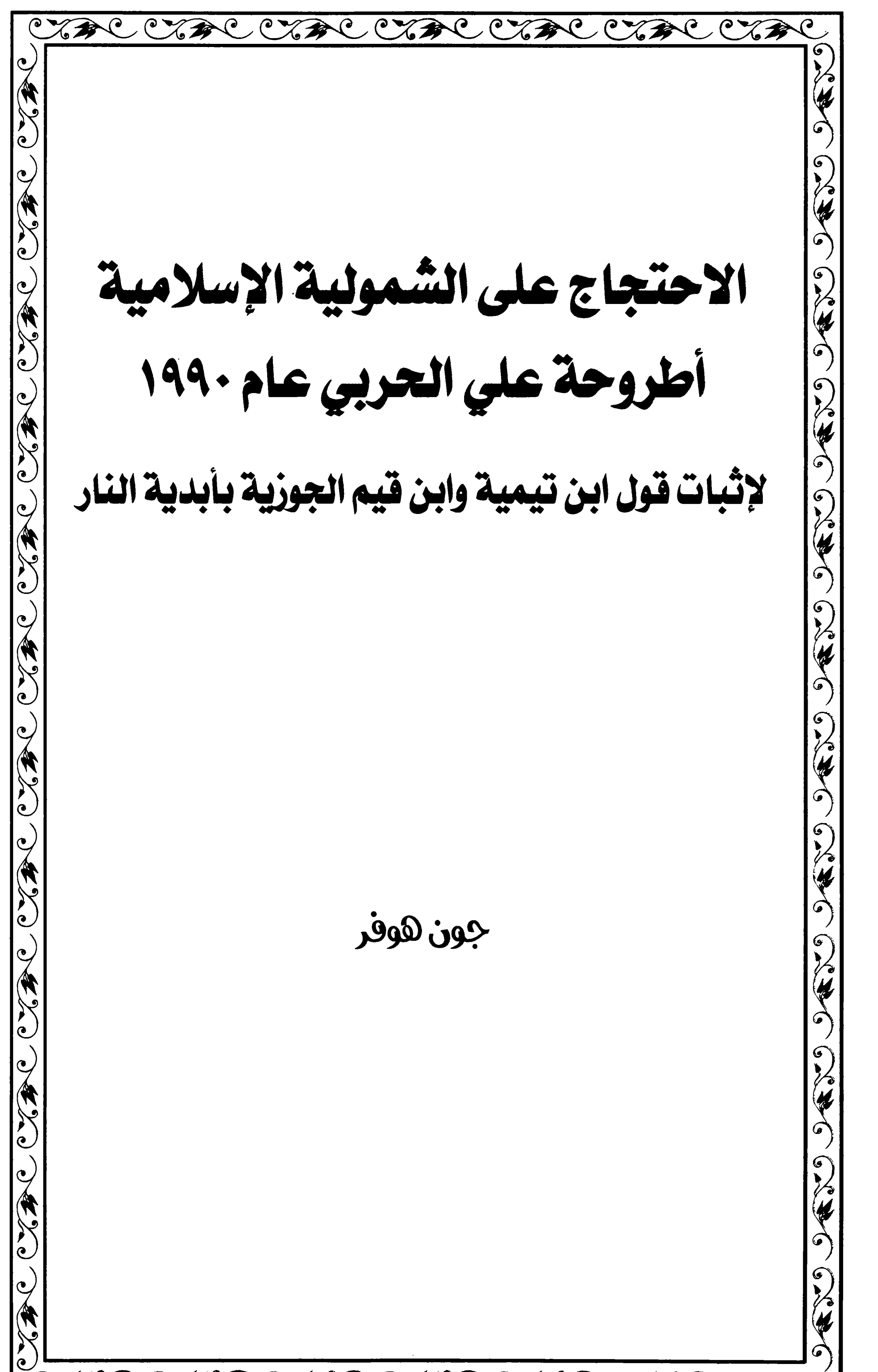
وعمومًا، فإن اعتبار ابن تيمية فيلسوفًا ليس إلا جزءًا من أيديولوجية سياسية تصف الإسلام التقليدي بأنه مرتبط علىٰ نحو متقن بالحداثة؛ وبشكلٍ غريب مثير للدهشة، يمثل هذا الرأي الفكري حالة الفكر الإسلامي قبل عصر الحداثة، والذي نجح - إلىٰ حد ما - وعلىٰ نحو غير مناسب للعصر، في السيطرة علىٰ عقول المسلمين المعاصرين.

وفي النهاية، يجب أن نؤكد أن إطلاق لقب «فيلسوف» علىٰ ابن تيمية هو نوع من العزو إليه - وليس في الحقيقة - هُوِيَّة له[1].

---

(١) في دراسة أبدىٰ فيها اعتراضه علىٰ زعم كون ابن تيمية فيلسوفًا، قام أحد الباحثين السعوديين بمحاولة شجاعة لعرض السياق التاريخي لموقفه النقدي تجاه الفلسفة، والتأثير السلبي لمواقفه حول دراسة الفلسفة في الجامعات السعودية. انظر: سعود سرحان، «الحكمة المصلوبة». مدخل إلىٰ موقف ابن تيمية من الفلسفة، بيروت ٢٠٠٨، إذ يؤكد أنه في ضوء آراء ابن تيمية، فإن الفلسفة تعتبر مُحرمة في المملكة العربية السعودية باعتبارها «كفرًا وضلالًا». وعليه، فلا تزال الفلسفة لا تدرس في=

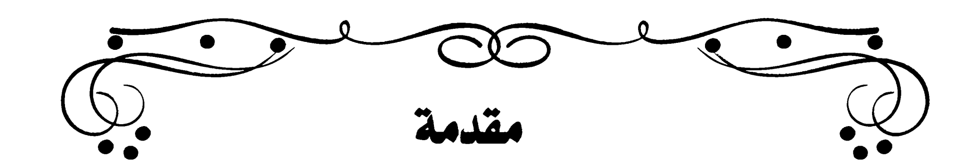
= البلاد؛ المرجع ذاته، ص ١٢. ووفقًا لما ذهب إليه الباحث، فإن ابن تيمية لم يدرس الفلسفة منهجيًّا أو من أجل أغراضها الخاصة، ولكنه درسها انتقائيًّا من أجل الحصول علىٰ حجج ضد المتكلمين والمتصوفة وعلماء الشيعة. وَمِنْ ثَمَّ، فقد استخدم الفلسفة لأغراض جدلية (ص. ٢٠، ٣٥-٣٦). وعلىٰ الرغم من أن ابن تيمية قد اتهم الفلاسفة بالكفر (ص. ٣٧-٣٩)، إلا أنه، وعلىٰ النقيض من النقاد الفلسفيين ممن سبقوه، قد استخدم المصطلحات الفلسفية في معالجة الفلاسفة نقديًّا «بلغتهم». (ص ٧٦). انظر ابن تيمية، «الدرء»، تحرير: محمد رشاد سالم، ١/ ٤٣.



الاحتجاج على الشمولية الإسلامية
أطروحة علي الحربي عام ١٩٩٠

لإثبات قول ابن تيمية وابن قيم الجوزية بأبدية النار

جون هوفر



مقدمة

هذه الدراسة تتمة لدراستي السابقة بعنوان: «*Islamic Universalism Ibn Qayyim al-Jawziyya's Salafī Deliberations on the Duration of Hell-Fire*» (الشمولية الإسلامية: المناقشات السلفية لابن قيم الجوزية عن دوام النار)[1]، والتي أتناول فيها بالتحليل ثلاثة اعتبارات رئيسة فيما يتعلق بدوام النار في أعمال ابن قيم الجوزية ومدىٰ تأثره في ذلك بما جاء في كتاب فناء النار لابن تيمية[2].

وكتاب «فناء النار» هو آخر ما ألفه ابن تيمية قبل وفاته عام ٧٢٨ هـ / ١٣٢٨ م، وبه يورد حجة قوية علىٰ الخروج الحتمي لجميع البشر من النار حتىٰ الكفار منهم، مخالفًا بذلك إجماع أهل السنة علىٰ أن الكفار والمشركين سوف يُخلّدون في النار، ومستشهدًا في ذلك بعدم وجود اتفاق بين السلف في هذه المسألة.

ويذكر ابن تيمية أن فناء عذاب النار يتفق والرحمة والحكمة الإلهيتين. وبعد ذلك ببضعة أعوام، أفرد ابن القيم بابًا لهذه المسألة في كتابه «حادي

---

(١) يُنظر:
Hoover, Jon: Islamic Universalism. Ibn Qayyim al-Jawziyya's Salafī Deliberations on the Duration of Hell-Fire, in: The Muslim World 99 (2009), pp. 181–201.

(٢) «فناء النار» هو عنوان مختصر لكتاب: «الرد علىٰ من قال بفناء الجنة والنار» لابن تيمية، بتحقيق محمد بن عبد الله السمهري، الرياض ١٤١٥ هـ/ ١٩٩٥ م.

الأرواح» - وهو عمل كبير عن الأخرويات[١]. وينتهج ابن القيم في تناوله هذه المسألة نهج ابن تيمية في كتابه «فناء النار»، ويقتبس منه بكثرة، ويوضح الوجوه الواردة فيه فيما يتعلق بمسألة فناء النار.

وجدير بالذكر أن ابن القيم تناول المسألة ذاتها في كتابه «شفاء العليل»، وإن كان بدرجة أقل تأثرًا فيه بمنهجية كتاب «فناء النار» وأسلوبه، مما يدل علىٰ أنه كُتب بعد «حادي الأرواح»[٢].

وخلافًا للمتوقع تنتهي المناقشات الواردة في كتابي: «حادي الأرواح» و«الشفاء» بتوقف ابن القيم في المسألة، مُشيرًا إلىٰ أن مسألة دوام النار هي رهن المشيئة الإلهية. كما يولي ابن القيم اهتمامًا خاصًّا لهذه المسألة في كتابه «الصواعق المرسلة»[٣].

ولم يُعثر علىٰ النصف الثاني لهذا الكتاب، ولكن ما نعلمه من كتاب «مختصر الصواعق»[٤] هو أن هذا الجزء المفقود يشتمل علىٰ تناول مُطوّل

---

(١) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد: «حادي الأرواح إلىٰ بلاد الأفراح»، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، بلا تاريخ نشر، صفحات ٣٠٧-٣٤١ (الباب ٦٧).

(٢) المؤلف السابق: «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل»، تحقيق السيد محمد السيد، وسعيد محمود، القاهرة ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٤ م، صفحات ٤٥٠- ٥٦٥ (باب ٢٢، وبصورة جزئية في الوجه ٣٦).

(٣) المؤلف السابق: كتاب «الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة»، تحقيق علي بن محمد الدخيل الله، الرياض ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨ م.

(٤) المؤلف السابق: «مختصر الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة»، أُعدت النسخة المختصرة بواسطة محمد بن الموصلي، تحقيق الحسن بن عبد الرحمن العلوي، الرياض ١٤٢٥ هـ/ ٢٠٠٤ م، صفحات ٦٤٢-٦٨٥. متوفر في صيغة *pdf* علىٰ=

لمسألة دوام النار.

وفي هذا الكتاب لا يتوقف ابن القيم في مسألة دوام النار، بل ويصرح بأن عذاب النار سوف يفنىٰ حتىٰ في حق الكافرين والمشركين.

وتجدر الإشارة إلىٰ أن هناك قدرًا من الشك بخصوص تأليف ابن القيم هذه الأعمال الثلاثة في مرحلة نضجه العلمي قبل وفاته عام ٧٥١ هـ/ ١٣٥٠ م. ويُمكن عزو «حادي الأرواح» - وهو أقدم الكتب الثلاثة فيما يبدو - إلىٰ العام ٧٤٥ هـ/ ١٣٤٤-١٣٤٥ م[1].

وتركز دراستي السابقة علىٰ المناقشات الواضحة عن دوام النار في أعمال ابن تيمية وابن القيم التي رصدها مَنْ سبقني مِنَ العلماء، ولا تشمل تناولًا شاملًا لجميع أعمالهما الكثيرة بهدف تحديد موقفيهما تحديدًا باتًّا. إلا أن ما بين أيدينا من أدلة قد يكفي لاستنتاج البعض أن ابن تيمية وابن القيم يقولان بفناء النار.

وفي واقع الأمر، فإن هذا الاستنتاج هو ما خلص إليه كثير من العلماء، مستندين في ذلك أحيانًا إلىٰ كتاب «حادي الأرواح» لابن القيم فقط[2].

= الإنترنت عبر رابط: http://www.archive.org/details/muktsr_swaik_mursla، ولج إليه بتاريخ ١٨ ديسمبر، ٢٠١٢.

(١) توجد علامة علىٰ مخطوطة «حادي الأرواح» (مخطوطة ٦/ ٢) الموجودة في مجموعة مكتبة الموصل التابعة للأوقاف العامة تدل علىٰ أن ابن القيم انتهىٰ من الكتاب عام ٧٤٥ هـ. يُنظر: أحمد، سالم عبد الرزاق: فهرس مخطوطات مكتبات الأوقاف العامة في الموصل، بغداد ١٩٨٢-١٩٨٣ م، مجلد ٢، ص ٣١.

(٢) تنسب الأعمال التالية القول بفناء النار إلىٰ ابن القيم، وذلك اعتمادًا علىٰ «حادي الأرواح» فقط؛ يُنظر: =

وهناك قليل من علماء المسلمين علىٰ نحو خاص ممن يستشهدون بأقوال يدل ظاهرها علىٰ خلاف ذلك سعيًا منهم لتوفيق آراء ابن تيمية وابن قيم الجوزية وعقيدة أهل السنة.

= *el-Ṣāleḥ, Ṣoubḥī: La vie future selon le Coran, Paris 1971, pp. 56–60; Idleman Smith, Jane and Yazbeck Haddad, Yvonne: The Islamic Understanding of Death and Resurrection, Albany 1981, p. 94; and Abrahamov, Binyamin: The Creation and Duration of Paradise and Hell in Islamic Theology, in: Der Islam 79 (2002), pp. 87–102.*

عادة ما أدخل العلماء المسلمون تعليقات عقدية علىٰ تناولهم للمسألة. مثلًا يُنظر: الحُميد، عبد الكريم بن صالح: «الإنكار علىٰ من لم يعتقد خلود وتأبيد الكفار في النار»، بُريدة ١٤٢٢ هـ/ ٢٠٠١ م، الذي يُشير مؤلفه - معتمدًا علىٰ قدر أكبر من الأدلة من غيره ممن سبقوه من العلماء - إلىٰ أن كلًّا من ابن تيمية وابن القيم يقولان بفناء النار، ويؤكد علىٰ أنها العقيدة الإسلامية الصحيحة. وتنكر الأعمال الآتي ذكرها فكرة فناء النار علىٰ اعتبارها عقيدة إسلامية باطلة، وينسبونها أحيانًا إلىٰ ابن تيمية وابن القيم؛ يُنظر: السبكي، أبو حسن علي تقي الدين (ت. ٧٥٦ هـ/ ١٣٥٥ م): «الاعتبار ببقاء الجنة والنار»، تحقيق طه الدسوقي حبيشي، القاهرة ١٩٨٧ م؛ الدمشقي الحصني، تقي الدين أبو بكر (ت ٨٢٩ هـ/ ١٤٢٥-٦ م): «دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلىٰ السيد الجليل الإمام أحمد»، القاهرة ١٣٥٠ هـ/ ١٩٣١-٣٢ م؛ الصنعاني، محمد بن إسماعيل (ت ١١٨٢ هـ/ ١٧٦٨ م): رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، بيروت ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٤ م؛ الأشقر، عمر سليمان عبد الله: «الجنة والنار»، القاهرة ١٤٢٦ هـ/ ٢٠٠٥ م [تاريخ مقدمة الأشقر، ويُفترض تاريخ العمل الأصلي المنشور، هو ١٤٠٦ هـ/ ٢٠٠٥ م]، صفحات ٣٩-٤٦، ونفس العمل بالإنجليزية كالآتي:

al-Ashqar, ʿUmar S.: Paradise and Hell in the Light of the Qur'an and Sunnah, transl. by Nasiruddin al-Khattab, Riyadh 2002, pp. 57–65;

الهرري الحبشي، عبد الله: المقالات السنية في كشف ضلالات أحمد بن تيمية، بيروت ١٤٢٥ هـ/ ٢٠٠٤ م، صفحات ١٧٠-٧٣.

ووجدت أهم المحاولات في هذا الصدد في كتاب مقتضب من تأليف علي الحربي بعنوان: «كشف الأستار لإبطال ادعاء فناء النار المنسوب لشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية»، والذي نُشر في السعودية عام ١٩٩٠م[(١)].

وتتناول الدراسة الحالية الوجوه التي أوردها الحربي للوقوف علىٰ ما يُمكن الانتفاع به من جهوده. وسوف يتضح أن كلام الحربي بشأن ابن تيمية يتعذر الدفاع عنه.

أما فيما يخص محاجاته عن ابن القيم، فإنه يتعذر معها الخلوص إلىٰ أنه أنكر أبدية النار في نهاية المطاف، وتحدو بنا إلىٰ إعادة تتبع فكر ابن القيم الأقرب عهدًا حول هذه المسألة.



---

(١) يُنظر الحربي، علي بن علي جابر: «كشف الأستار لإبطال ادعاء فناء النار المنسوب لشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية»، مكة ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م. يُنظر أيضًا الفتوىٰ المتوفرة عبر الإنترنت بأن ابن تيمية وابن القيم يقولان بأبدية النار: مركز الفتوىٰ: فناء النار عند ابن تيمية وابن القيم. فتوىٰ رقم ٦٤٧٣٩، ١٦ يوليو ٢٠٠٥، متوفرة علىٰ الإنترنت عبر رابط:

http://www.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&lang=A&Id=64739&Option=FatwaId.

وُلج عبر الرابط بتاريخ ١٨ ديسمبر، ٢٠١٢.



١ـ ورطة علي الحربي

يتسم تناول علي الحربي بالإسهاب في تفصيل ما حدا به إلىٰ بيان تمسُّك ابن تيمية وابن قيم الجوزية بالعقيدة السنية السلفية، كما أن استرسال المؤلف في الحديث عما بذله من عمل شاق في تأليفه: «كشف الأستار» يُعد سمة مميزة لكتابه.

❑ ومما يجعلنا نُقدّر جهد الحربي هو أن «فناء النار» لابن تيمية لم يكن محدد المعالم أو منشورًا بالكامل قبل العام ١٩٩٥ م؛ أي: بعد أن أتم الحربي «كشف الأستار» عام ١٩٩٠ م.

وفضلًا عن ذلك فإنه يتعذر رصد تأثر «حادي الأرواح» بكتاب «فناء النار» من دون عقد مقارنة مباشرة بين ما جاء فيهما، وذلك علىٰ الرغم من إشارة ابن قيم الجوزية إلىٰ ابن تيمية بالاسم في «حادي الأرواح». كما لا يُمكن الوقوف علىٰ آراء ابن القيم يقينًا استنادًا إلىٰ «حادي الأرواح» فقط.

يذكر الحربي أنه تعرض لمسألة أبدية النار وفنائها أثناء كتابته رسالة الدكتوراه عن الآراء الاعتقادية لابن الوزير (ت ٨٤٠ هـ/ ١٤٣٦ م)، والتي قدمها لجامعة أم القرىٰ بمكة. وكان ابن الوزير أول من برز من العلماء المنتسبين إلىٰ المذهب الزيدي في اليمن الذي أخرج لنا فيما بعد محمد الشوكاني (ت ١٢٥٠ هـ/ ١٨٣٤ م)(١).

---

(١) تحمل رسالة الحربي عنوان: «ابن الوزير وآثاره الاعتقادية». لمعلومات عن محمد بن=

ويقول الحربي إن ابن الوزير كان يميل في بادئ الأمر إلىٰ القول بفناء النار، إلا أنه قرر فيما بعد التوقف عن إبداء الرأي في المسألة. ويُشير ابن الوزير كذلك إلىٰ أن ابن تيمية وأتباعه احتجوا بأن رحمة الله وحكمته تقتضيان انتفاء أبدية العذاب والنار[(١)].

وأثار ادعاء ابن الوزير عن ابن تيمية استغراب الحربي؛ لأنه يجعل اعتقادين أساسيين لديه يقعان في تعارض؛ أولهما: أبدية النار وَفْقَ العقيدة الإسلامية الصحيحة، وثانيهما: أنه يعتبر ابن تيمية مجدد العقيدة السلفية وحامل لوائها. وعليه لا يتصور الحربي أن عالمًا بقدر ابن تيمية قد يُنكر مسألة أبدية النار التي هي من أصول عقيدة أهل السنة. وما ذكره ابن الوزير سبب أزمة شعورية لدىٰ الحربي ودفعه إلىٰ تحقيق الكلام في هذه المسألة[(٢)].

يبين الحربي - أولًا - حجم هذه المشكلة، ويذكر أنه استفاض علىٰ ألسنة كثير من الناس أن ابن تيمية يقول بفناء النار، ويرصد ذلك في عدد من الأعمال منذ القرن الرابع عشر حتىٰ وقت تأليفه الكتاب[(٣)].

ويذكر الحربي أنه حز في نفسه ما ينسبه معاصروه إلىٰ ابن تيمية وابن القيم في هذه المسألة العظيمة حتىٰ صار ذلك شائعًا ذائعًا بين الناس، وأنه لم يقتنع ببراءتهما من القول بفناء النار إلا القليل وهم الذين حضروا مناقشته في رسالة

= إبراهيم الوزير، يُنظر: *Haykel, Bernard: Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkānī, Cambridge 2003, pp. 10, 41, 108.*

(١) الحربي، «كشف الأستار»، صفحات ٦، ١٧-١٨، ٢٥-٢٨.

(٢) المرجع السابق، صفحات ٤-٥.

(٣) المرجع السابق، صفحات ١٥-٢٢.

الدكتوراه أو اطلعوا عليها[١].

ويسرد الحربي بعض الوقائع التي تبين جسامة الموقف. وفي عام ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٥-١٩٨٦ م، نسب باحث يُدعىٰ محمد أبا رحيم القول بفناء النار إلىٰ ابن تيمية أثناء مناقشته في رسالة الدكتوراه.

وسأل أحد أعضاء لجنة المناقشة أبا رحيم عن مصدر معلوماته، وأجاب بأن مصدرها هو كتاب «حادي الأرواح» لابن قيم الجوزية. ورد عضو لجنة المناقشة بأن هذه المسألة كثر فيها الكلام وقد حققها علي الحربي، الذي كان حاضرًا في المناقشة[٢].

ويذكر الحربي في حكاية ثانية أنه ناقش بعض أهل العلم أثناء موسم الحج في مكة، ووجد أن بعضهم ينسب القول بفناء النار إلىٰ ابن تيمية، وأن بعضهم الآخر يقول: إنه يشم من رائحة كلام ابن تيمية القول بفناء النار، ولكنهم لم يحيلوه إلىٰ مصدر لهذا القول. ويذكر الحربي أن بعضهم التزم السكوت أو حثه علىٰ البحث في «مجموع الفتاوىٰ» لابن تيمية[٣].

---

(١) المرجع السابق، صفحات ٤، ٩.

(٢) المرجع السابق، صفحات: ٢٢-٢٣. ربما هذه هي الواقعة التي يُشير إليها الحربي في موضع آخر من كتابه، وهي أن باحثًا أثناء مناقشته في رسالة الدكتوراه في جامعة أم القرىٰ نسب القول بفناء النار إلىٰ ابن تيمية، وهو ما دفع أحد أساتذة الحربي، وهو راشد الراجح، إلىٰ تشجيعه علىٰ كتابة أطروحة منفصلة عن المسألة لحسم القول فيها (المرجع السابق، ص ٩). وفي مناسبة أخرىٰ، يروي الحربي كيف أن باحثًا يُدعىٰ فيصل عبد الله رجح أثناء مناقشته في رسالة الماجستير القول بفناء النار، وعلل ذلك بأنه يتفق مع رحمة الله الواسعة وعفوه الفياض وحكمته البالغة، ولكنه لم يتعرض لما نُسب إلىٰ ابن تيمية أو ابن قيم الجوزية (المرجع السابق، ص ٢٢).

(٣) المرجع السابق، ص ٧.

وفي واقعة ثالثة، قال أحد المدرسين بجامعة أم القرىٰ للحربي: إن باحثة من أقاربه وجدت أن ابن تيمية يقول بفناء النار، فطلب منه الحربي بإلحاح أن يحيله إلىٰ المراجع، ولكن ذلك لم يحدث(١).

وتوضح هذه الحكايات أن أكبر شكاوىٰ الحربي جاءت من عدم إحالته إلىٰ أي نص من نصوص ابن تيمية التي قال فيها بفناء النار. إلا أنه يُشير إلىٰ تلميذ شيخ الإسلام، ابن القيم، وكتابه «حادي الأرواح» علىٰ أنهما مصدرا المتاعب في هذا الصدد(٢).

ويشير الحربي إلىٰ أن ابن الوزير وغيره ممن ينسبون القول بفناء النار إلىٰ ابن تيمية يعتمدون علىٰ كلام ابن القيم في ذلك، ولا يستندون إلىٰ شيء من كلام ابن تيمية نفسه.

ويذكر علىٰ ذلك مثالًا للعالم اليمني محمد بن إسماعيل الصنعاني (ت١١٨٢ هـ / ١٧٦٨ م) الذي اقتطف كلامًا من «حادي الأرواح» لابن القيم في كتابه «رفع الأستار» ونسبه إلىٰ ابن تيمية، وقد انتبه إلىٰ هذه المشكلة محمد ناصر الدين الألباني محقق كتاب الصنعاني عام ١٩٨٤ م(٣). وكما ذكرت آنفًا فإن ما جاء في «حادي الأرواح» لابن القيم لا يبين بوضوح قول

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٢) المرجع السابق، صفحات ٩، ١٥، ٢٤-٢٥، ٣٤، ٧٨.

(٣) المرجع السابق، صفحات ٢٩-٣٠؛ الصنعاني، «رفع الأستار»، ص ٦٣، مرجع سابق ٧. لتمهيد عن حياة وفكر المحدث المثير للجدل الألباني (ت. ١٩٩٩)، يُنظر:
Brown, Jonathan: The Canonization of al-Bukhārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon, Leiden 2007, pp. 321–334.

ابن تيمية في المسألة.

وتمثل غرض الحربي من كتابه «كشف الأستار» في دحض الاعتقاد الشائع بأن كلًّا من ابن تيمية وابن القيم يقول بفناء النار معتمدًا في ذلك علىٰ دليل راسخ لإثبات أن هذين العالمين المنتسبين إلىٰ المذهب الحنبلي يقولان بأبدية النار(١).

ويذكر الحربي أن أعظم ما واجهه من مصاعبَ كان تجريد الكلام المتعلق بهذه المسألة من رسالته عن ابن الوزير، وأنه كاد يغرق في بحار علم ابن تيمية لولا أن تداركه الله، وأنه دعا الله فنجاه كما نجّىٰ يونس وهو في ظلمات البحر(٢).

وتُعطينا هذه الحكاية الدرامية العاطفية التي ذكرها الحربي لمحة عن استراتيجيته؛ وهي أنه بحث عن نصوص ابن تيمية وابن القيم التي يقولان فيها بأبدية النار وحاول تقديم هذه الآراء علىٰ أنها آراؤهما التي صرحا بها وهما في مرحلة النضوج العلمي. وقبل التعرض لهذه النصوص، سوف نفحص أولًا كيف تناول الحربي النصوص التي لا تؤيد محاجته، وهي «حادي الأرواح» و«شفاء العليل» و«مختصر الصواعق» لابن القيم.



(١) الحربي، «كشف الأستار»، صفحات ١٠-١١.

(٢) المرجع السابق، ص ٨.

٢ـ نصوص ابن قيم الجوزية التي لا تُثبت أبدية النار

يستهل الحربي أطروحته بنبذة عن مناقشة ابن القيم لدوام النار في «حادي الأرواح». وليس الهدف من تناول الحربي هنا هو دحض كل نقطة من النقاط التي أوردها ابن القيم بقدر توضيح أن كلام ابن القيم قد يؤدي إلىٰ التباس الفهم، وبيان رأيه النهائي كما جاء في هذا الكتاب.

بادئ ذي بدء، يذكر الحربي أن ابن القيم ينقل في «حادي الأرواح» عن ابن تيمية قولين معروفين عن السلف والخلف في مسألة دوام النار، ومِنْ ثَمَّ يورد ابن القيم نفسه أقوالًا سبعة في المسألة وينسبها إلىٰ قائليها، ويذكر أن سابع هذه الأقوال هو القول بفناء النار. وينقل ابن القيم عن ابن تيمية قوله بأن هذا الرأي نُقل عن بعض الصحابة بمن فيهم: عمر، وابن مسعود، وأبو هريرة، وأبو سعيد الخدري[1].

ويستشهد ابن القيم بنصوص تثبت فناء النار، يورد الحربي نصين منها؛ أولهما الأثر المنسوب إلىٰ عمر بن الخطاب الذي جاء فيه: «لو لبث أهل النار في النار قدر رمل عالج لكان لهم علىٰ ذلك يوم يخرجون فيه»[2]. ويُفهم من هذا الأثر أن كل من سيدخل النار سوف يخرج منها في نهاية المطاف حتىٰ

(١) المرجع السابق، صفحات ٣٥-٣٦؛ ابن قيم الجوزية، «حادي الأرواح»، صفحات ٣١١-٣١٣.

(٢) «عالج» مساحة شاسعة من الرمال علىٰ الطريق إلىٰ مكة. يُنظر الحموي، ياقوت بن عبد الله: كتاب «معجم البلدان»، القاهرة ١٣٢٥ هـ/ ١٩٠٦ م، جزء ٦، ص ٩٩.

وإن مكث فيها أمدًا طويلًا.

ويحتج الحربي بأن هذا الأثر يُحمل علىٰ عصاة الموحدين لا الكفار، وأنه متعلق بالخروج من النار لا بفنائها، ويقول: إن الأثر ضعيف الإسناد، بل إنه موضوع[١].

والنص الثاني الذي يستشهد به ابن القيم لإثبات فناء النار هو الآية القرآنية التي تجعل أمد العقاب في النار رهن المشيئة الإلهية: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴿١٠٦﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٦، ١٠٧][٢].

وهنا لا يفنِّد الحربي تفسير ابن القيم للنص، ولكن يذكر فيما بعد أن نصوص القرآن والسنة الواردة في أبدية النار قطعية[٣].

ويسوق ابن القيم في الفصل الثاني من «حادي الأرواح» الأقاويل بأبدية النار ويفندها. ويقتبس الحربي بكثرة من هذا الفصل، ويشير إلىٰ كلام ابن القيم بأنه لا يعلم إجماعًا بين الصحابة والتابعين علىٰ أبدية النار، بل إنه يقول: إنه لا يعلم أن أحدًا من الصحابة قال بأبدية النار، وأن نصوص القرآن تقتضي خلود أهل النار فيها ما دامت باقية، وليس خلودًا أبديًّا[٤].

---

(١) الحربي، «كشف الأستار»، صفحات ٣٦، ٥٣، يُنظر ٨٤. يستشهد الحربي في مواضع سابقة بآثار تثبت فناء النار ثم يعيد تأويلها أو يدحضها؛ المرجع السابق، صفحات ٢٠، ٣١-٣٢.

(٢) القرآن (١١:١٠٦-١٠٧)؛ الحربي، «كشف الأستار»، صفحات ٣٦-٣٧؛ ابن قيم الجوزية، حادي الأرواح، صفحات ٣١٣-٣١٨.

(٣) الحربي، «كشف الأستار»، ص ٤٣.

(٤) المرجع السابق، صفحات ٣٧-٣٩؛ ابن قيم الجوزية، «حادي الأرواح»، صفحات ٣١٨-٣٢٢.

يتسم الفصل الأخير عن دوام النار في «حادي الأرواح» بالطول ويورد خمسة وعشرين وجهًا لفناء النار. ولا يبدي الحربي اهتمامًا كبيرًا بهذا القسم، ويستشهد منه بالوجه الأخير فقط، وهو أن حكمة الله لا تقتضي عذابًا أبديًا. وبلغ الحرص بالحربي أن أكد أن ابن القيم لم يجزم بفناء النار، وأعرض عن الفصل في المسألة، مُعلقًا الأمر بالمشيئة الإلهية[١].

ويدعي الحربي كذلك أن ابن القيم لم يجزم بفناء النار في مناقشة طويلة واردة في كتاب «مختصر الصواعق»[٢]. ويقتبس الحربي النص الآتي من «مختصر الصواعق» لتأييد كلامه:

« فإن أسفر لك صبح الصواب، وإلا فرد الحكم إلىٰ ما رده الله إليه بقوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧] وتمسك بقول علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وقد ذكر دخول أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، ووصف حالهم ثم قال: «ويفعل الله بعد ذلك ما يشاء»[٣].

ويبدو للوهلة الأولىٰ أن هذا النص المقتبس يثبت توقف ابن القيم في المسألة، وتعليق مصير أهل النار علىٰ مشيئة الله. إلا أن الحربي لم يشر إلىٰ أن ابن القيم حث القراء في موضع سابق علىٰ التفكر في وجوه فناء العذاب في النار، كما جاء في عبارة « فإن أسفر لك صبح الصواب ...».

---

(١) الحربي، «كشف الأستار»، صفحات ٣٩-٤٠؛ ابن قيم الجوزية، «حادي الأرواح»، صفحات ٣٢٢-٣٤١.

(٢) الحربي، «كشف الأستار»، صفحات ٩، ٣٤-٣٥، ٤٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٠؛ ابن قيم الجوزية، «مختصر الصواعق»، صفحات ٦٦٣، وَفْقًا للترجمة الواردة في *Hoover، Islamic Universalism*، ص ١٩٦.

ويدعي ابن القيم بذلك أن القول الصواب هو أن عذاب النار سوف يفنىٰ في حق الجميع، والمقصود من الاقتباس آنف الذكر هو أنه يجوز لمن لا يرىٰ وجه هذه الحقيقة أن يترك الأمر لمشيئة الله. وهكذا لا يُمكن القول: إن ابن القيم نفسه أعرض في «مختصر الصواعق» عن القول في المسألة، بل نصح بذلك لمن لا يقدر علىٰ استيعاب الوجوه التي أوردها في فناء النار(١).

بعد تناول «حادي الأرواح» و«مختصر الصواعق»، يتعرض الحربي لما ورد عن النار في «شفاء العليل» لابن القيم. ولا يبدي الحربي اهتمامًا إلا بما جاء في نهاية كلام ابن القيم، حيث يذكر ابن القيم أنه سأل ابن تيمية مرتين عن دوام النار. وفي المرة الأولىٰ قال له: إن هذه مسألة عظيمة ولم يجب فيها بشيء. وفي المرة الثانية في مجلسه الأخير كتب ابن تيمية مصنفه المشهور(٢).

ويقول الحربي: إنه لم يعثر علىٰ هذا المصنف، ولكنه يُشير إلىٰ أنه ربما يثبت أبدية النار، ولعل الكتاب المقصود هو الذي ذكره كاتب ترجمة ابن تيمية، ابن عبد الهادي، بعنوان «القاعدة في الرد علىٰ من قال بفناء الجنة والنار»(٣). ولقد ذكرت في دراستي الأولىٰ أن عمل ابن تيمية «المشهور» المذكور آنفًا هو «فناء النار» وأنه لا يثبت أبدية النار.

---

(١) لمناقشة أكثر استفاضة، يُنظر المرجع السابق، صفحات ١٩٤-١٩٦.

(٢) الحربي، «كشف الأستار»، صفحات ٤٢-٤٣؛ ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، صفحات ٥٦٤-٥٦٥.

(٣) الحربي، «كشف الأستار»، صفحات ٤٣-٤٤، ٤٨، ٨٣؛ ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد: «العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية»، بيروت، بلا تاريخ نشر، ص ٦٧.

يبين النص الذي يستشهد به الحربي من «شفاء العليل» أن ابن القيم توقف عن القول في مسألة دوام النار، جاعلًا الأمر رهن المشيئة الإلهية، وصرح كذلك بأنه لا يوجد إثبات لأبدية النار في النصوص المعتبرة.

ويُشير الحربي إلىٰ أن ابن القيم توقف مجددًا في المسألة، بعد أن حير معه العقول بميله إلىٰ القول بفناء النار، مخالفًا بذلك النصوص القطعية الواردة في أبدية النار(١).

يرىٰ الحربي في توقف ابن القيم في مسألة فناء النار في «حادي الأرواح» و«مختصر الصواعق» و«شفاء العليل» إشارة إلىٰ أن ابن القيم، وكذلك ابن تيمية يقولان بأبدية النار في نهاية المطاف. ويذكر الحربي أن ذلك حَدَا به إلىٰ البحث باستفاضة عن النصوص التي قد تدعّم استدلاله، قائلًا:

«وتوقّف ابن القيم عند هذه المسألة العظيمة تشم منه رائحة موقف جديد له فيها، وذلك الأمر الذي حدا بي إلىٰ البحث في كتب ابن القيم وشيخه من جديد؛ لعلمي المستفاد من مؤلفاتهما أن شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه الإمام ابن قيم الجوزية من مجددي العقيدة السلفية ورافعي رايتها. وقد وقفت - بتوفيق الله عز وجل - علىٰ الغاية المنشودة، وهي اتفاق الشيخين وتوحيد القول بأبدية النار»(٢).

ويبالغ الحربي في التصريح بمقدار العمل البحثي الذي كرسه لأعمال

---

(١) الحربي، «كشف الأستار»، صفحات ٤٢-٤٣؛ ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٥٦٥.

(٢) الحربي، «كشف الأستار»، ص ٤٩.

ابن تيمية وابن قيم الجوزية، إذ إن معظم النصوص والوجوه التي يتناولها سبق وأن أشار إليها الألباني في مقدمته على «رفع الأستار» للصنعاني[1]، وكما سنرى فإن الحربي على دراية تامة بهذه المناقشة التي أوردها الألباني، ولكنه لا ينسب الفضل إليه في ذلك.

ومع ذلك نجد تعارضًا بين الألباني والحربي في تقييمهما للدليل. فبينما يستشهد الألباني بنصوص يقول فيها ابن تيمية وابن القيم بأبدية النار، فإنه لا يجزم بأن هذا القول هو منتهى آرائهم ويتعرض لهما بالنقد إن كانا قد قالا بخلاف ذلك.

ويخلص الألباني إلى أن آراء ابن تيمية وابن القيم يجب تناولها تناولًا يتسم بالاحتياط، وذلك على الرغم من عظم مكانتيهما.

أما الحربي – على الجانب الآخر – فإن يُصر على أن مجددين بقدرهما لا بد وأنهما كانا يقولان بأبدية النار. سوف نعرض أولًا كيف أن الحربي يحاول نسبة هذا القول إلى ابن تيمية ثم إلى ابن القيم.



(١) مقدمة الألباني على الصنعاني، رفع الأستار، صفحات ٥-٥١.



٣ـ محاولة إثبات قول ابن تيمية بأبدية النار

يسهب الحربي في كلامه عن عدم وجود دليل في أعمال ابن تيمية يثبت قوله بفناء النار. وإذ يُشير الحربي إلىٰ استشهاد ابن القيم في كتابه «حادي الأرواح» بنقل ابن تيمية قولين من أقوال السلف في هذه المسألة، فإنه يتصور أن ابن تيمية كان يميل في بادئ الأمر إلىٰ القول بفناء النار، ثم انصرف عنه إلىٰ رأي السلف «الصحيح» في هذه المسألة.

وفي سعيه ليجعل كلامه مستساغًا للمتلقي يشير الحربي إلىٰ حالات أخرىٰ نكص فيها ابن تيمية عن آرائه. فيذكر مثلًا أن ابن تيمية أفتىٰ في أواخر حياته بوفاة الخضر بعد أن أفتىٰ في أول حياته العلمية بحياته.

ويذكر أيضًا أنه أفتىٰ في أول حياته العلمية بنجاسة الزيت بوقوع نجاسة فيه ثم رجع عن ذلك فيما بعد. وعلىٰ كل حال لا يرجح الحربي فرضية أن ابن تيمية قال بفناء النار، ثم رجع عنه؛ لأنه لم يعثر لذلك علىٰ دليل في أعماله.

ويُشير الحربي إلىٰ أنه ربما فاته شيء في بحثه، ولكنه لا يرجح ذلك، لافتًا النظر إلىٰ أن ابن تيمية لو كان قد قال بفناء النار، فإنه عارض نفسه بالنظر إلىٰ تصريحاته العديدة بأبدية النار في مواضع أخرىٰ(١).

ويتألف دليل الحربي علىٰ قول ابن تيمية بأبدية النار من خمسة عشر نصًّا اقتطفها من كلامه. والمسألة المشتركة في جميع النصوص التي أوردها الحربي إلا اثنين هي مسألة التسلسل، وإن كان ذلك لا يتضح جليًّا من مناقشة الحربي.

---

(١) الحربي، «كشف الأستار»، صفحات ٤٤-٤٨، ٥٨-٥٩.

وكان أحد المتكلمين المتقدمين وهو جهم بن صفوان (ت ١٢٨ هـ / ٧٤٥ م) يُنكر التسلسل، ومن هنا خلص إلىٰ استحالة أبدية الجنة والنار وحتمية فنائهما.

وسار علىٰ نهجه أبو الهذيل بن العلاف (ت ٢٢٧ هـ / ٨٤١ م) مُنكرًا التسلسل، وإن كان قد خلص إلىٰ رأي أقل تطرفًا من رأي جهم؛ وهو أبدية الجنة والنار وفناء حركات أهلهما. ويبين ابن تيمية فساد هذه الوجوه، ويذم جهمًا وأبا الهذيل لذلك.

ويفسر الحربي تنديد ابن تيمية بهذه الآراء بأنه إثبات واضح لقوله بأبدية الجنة والنار[1]. إلا أن ما ذكره الحربي يعتبر مبالغة في تأويل الكلام لأننا إذا ما نظرنا إلىٰ النصوص في سياقها، وجدنا أنها لا تعدو كونها تنديدًا بمن يُنكرون جواز التسلسل. ويُمكن الاحتجاج بفناء النار بطرق أخرىٰ وَفْقَ ما سوف نبينه تاليًا.

يثبت النصان الآخران أبدية النار بوضوح وإيجاز. وفي النص الأول يجيب ابن تيمية عن سؤال السائل عن صحة حديث: «**سبعة لا تموت ولا**

---

(١) المرجع السابق، صفحات ٥٩-٧٠. يقتطف الحربي النص الثاني عشر من كتاب ابن تيمية: «درء تعارض العقل والنقل»، تحقيق محمد رشاد سالم، بلا ناشر، بلا تاريخ نشر، جزء ٢، صفحة ٣٥٨، ويورد ما يحسبه إثباتًا قطعيًّا لأبدية النار. إلا أن الحربي لم يُشر إلىٰ أن ابن تيمية كان يستشهد بنص من كتاب «مقالات الإسلاميين» للأشعري في معرض كلامه عن جواز التسلسل. ويذكر الحربي أن نصه الثالث عشر من «موافقات صحيح المنقول» مطابق لنصه الرابع عشر من «درء التعارض»، بيد أنه لم يدرك أن هذين عنوانان مختلفان لكتاب واحد. كما أن هذين النصين مقتطفان من نفس سياق النص الثاني عشر في كتاب «درء التعارض».

تفنىٰ ولا تذوق الفنا: النار وسكانها واللوح والقلم والكرسي والعرش». فأجاب باقتضاب بأن هذا الحديث ليس من كلام النبي، وإنما هو من كلام بعض العلماء.

إلا أن ابن تيمية قرر ما جاء فيه، قائلًا: «وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة والجماعة علىٰ أن من المخلوقات ما لا يعدم ولا يفنىٰ بالكلية كالجنة والنار والعرش وغير ذلك». ثم راح يندد بالجهمية ومَنْ وافقهم من المعتزلة ممن يقولون بفناء جميع المخلوقات[1].

وجاء النص الثاني من كتاب «بيان تلبيس الجهمية» لابن تيمية، وهو كتاب ألفه أثناء إقامته في مصر من ٧٠٥ هـ/ ١٣٠٦ م حتىٰ ٧١٢ هـ/ ١٣١٣ م يقول ابن تيمية في معرض كلامه عن خلق الله للعالم: « ... ثم أخبر ببقاء الجنة والنار بقاء مطلقًا». ويذكر الحربي أن كلامه دليل قطعي علىٰ قوله بدوام النار، وإن كان لم يسترسل في الرد[2].

---

(١) الحربي، «كشف الأستار»، ص ٦٦؛ ابن تيمية: «مجموع فتاوىٰ» شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ومحمد بن عبد الرحمن بن محمد، القاهرة، بلا تاريخ نشر، جزء ١٨، ص ٣٠٧. لم يعلق الحربي أو ابن تيمية علىٰ ذكر ستة أشياء فقط في الحديث محل الاستفتاء.

(٢) الحربي، «كشف الأستار»، ص ٦٦؛ ابن تيمية: «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» أو «نقض تأسيس الجهمية»، تحقيق محمد بن عبد الرحمن بن القاسم، بلا ناشر، بلا تاريخ نشر، جزء ١، ص ١٥٧. ويذكر المحقق في الهامش أن هذا إبطال لادعاء من يقولون: إن ابن تيمية يقول بفناء النار. ابن رجب، عبد الرحمن ابن أحمد: كتاب «الذيل علىٰ طبقات الحنابلة»، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة ١٣٧٢/ ١٩٥٣، جزء ٢، ص ٤٠٣ يذكر أن الكتاب هو أحد الكتب التي ألفها ابن تيمية أثناء إقامته التي دامت سبع سنوات في مصر.

ويخلص الحربي استنادًا إلىٰ هذه النصوص المتفرقة إلىٰ أن ابن تيمية يقول بأبدية النار علىٰ الإطلاق، وبهذا يتفق رأيه وعقيدة السلف الصالح وإجماع المسلمين. ويذكر الحربي أنه لا يليق نسبة القول بفناء النار إلىٰ ابن تيمية حامل لواء الدعوة الإسلامية ومجددها[١].

إن الأدلة التي ساقها الحربي لإثبات قول ابن تيمية بأبدية النار أدلة هزيلة، ولكن ربما أدت الغرض منها ما لم يكن بين أيدينا أدلة قوية علىٰ خلاف ذلك حرص الحربي علىٰ تهميشها.

وكما ذكرنا آنفًا، فإن الألباني حقق كتاب الصنعاني عام ١٩٨٤ م الذي يفند فيه القول بفناء النار. ويُشير الألباني في مقدمة هذه الطبعة إلىٰ أن ابن القيم استلهم أفكاره الأساسية عن دوام النار من ابن تيمية.

وتدعيمًا لادعائه، طبع الألباني ثلاث صفحات من مخطوطة كانت مجهولة في السابق تحتوي علىٰ نص لابن تيمية بعنوان «في الرد علىٰ من قال بفناء الجنة والنار». ويغلب علىٰ ظن الألباني أن هذا النص العربي بخط اليد كتب في القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي، ويُشير إلىٰ أن اسم الناسخ غير معروف[٢].

يُشير الحربي - بإيجاز - إلىٰ أن هذه الصفحات الثلاث تتحدث عن خلاف في الرأي في مسألة دوام النار بين السلف والخلف، ولكنه يُكرس جهدًا ضئيلًا لوصف محتواها. وبدلًا من ذلك يحاول إثبات عدم صحة هذه الصفحات،

---

(١) الحربي، «كشف الأستار»، صفحات ٥٩، ٦٩-٧١.

(٢) الألباني في مقدمته علىٰ الصنعاني، «رفع الأستار»، صفحات ٨-١٤.

ويذكر أن ما جاء فيها يعارض كلام ابن تيمية، وأن ناسخ الصفحات مجهول، وأنها لا تصرح بوضوح بأن النار سوف تفنىٰ، وأن إحدىٰ هذه الصفحات تتحدث عن تفنيد قول من يقولون بفناء النار، وليس إقرارهم علىٰ ذلك.

ويتهم الحربي الألباني بمحاولة الاحتجاج علىٰ ابن تيمية بنشره هذه الصفحات[١]. ويقول: لو صحت نسبة هذه الصفحات التي أوردها الألباني إلىٰ ابن تيمية، لأقام الدنيا وأقعدها خصومه واقتطفوا منها الكلام الذي يحتجون به علىٰ ابن تيمية[٢].

ويميل الحربي في نهاية أطروحته إلىٰ عدم معارضة جواز نسبة هذه الصفحات إلىٰ ابن تيمية؛ إذ يُشير أنها ربما جاءت من كتاب «القاعدة في الرد علىٰ من قال بفناء الجنة والنار» الذي ذكره ابن عبد الهادي في سرده مؤلفات ابن تيمية. ويعتمد الحربي علىٰ هذا العنوان للقول مرة أخرىٰ بأن هذه الأطروحة علىٰ الأرجح تنكر فناء النار[٣].

ذكرت آنفًا أن ابن تيمية بالفعل كتب كتابًا بعنوان «الرد علىٰ من قال بفناء الجنة والنار» والتي أُطلق عليها «فناء النار» اختصارًا. ولقد نشر العمل كاملًا في السعودية عام ١٩٩٥ م، وكما يذكر المحقق، فإن صحة العمل لا يرقىٰ الشك إليها[٤]. ولم يتوفر هذا الكتاب بين يدي الحربي إذ كتب أطروحته عام ١٩٩٠ م، وإن كان هو نفس الكتاب الذي اقتبس منه الألباني.

---

(١) الحربي، «كشف الأستار»، صفحات ٣٢-٣٣.

(٢) المرجع السابق، صفحات ٥٨، ٨٢.

(٣) المرجع السابق، صفحات ٨٣-٨٤.

(٤) يتعرض السمهري - محقق كتاب فناء النار لابن تيمية - لصحة العمل في الصفحات ١٢-١٦.

❑ ويدور موضوع فناء النار لابن تيمية حول ثلاثة محاور:

أولًا: دحض قول جهم بن صفوان بفناء الجنة والنار، وقول أبي الهذيل بن العلاف بأبدية الجنة والنار وفناء حركات أهلهما. وَوَفْقًا لما تقدم، فقد انبنت هذه الاعتقادات لجهم وأبي الهذيل علىٰ إنكارهما جواز التسلسل(١).

وتجدر الإشارة هنا إلىٰ أن ابن تيمية يُنكر أن الجنة والنار «كلتيهما» سوف يفنىٰ، وهذا لا يمتنع معه فناء النار وحدها، وهو ما يحتج به ابن تيمية.

ولم يفرق الحربي بين هذين الأمرين، وراح علىٰ سبيل المغالطة يستشهد بتنديدات ابن تيمية بجهم علىٰ أنها إثبات لقوله بأبدية النار.

ثانيًا: كتاب «فناء النار» يذكر محاجات أهل السنة بشأن أبدية النار ثم يفندها. وتشتمل هذه المحاجات علىٰ أقوال من القرآن وإجماع المسلمين(٢).

ثالثًا: يحتج ابن تيمية في فناء النار بأن القرآن وتفسير السلف له لا يثبتان أبدية النار، بل إن رحمة الله وحكمته يمتنع معهما إنزال عقوبة أبدية في حق أي من الناس. وعلىٰ الرغم من أن ابن تيمية لا يقول بوضوح في «فناء النار» أن النار سوف تفنىٰ، فإنه يترك مجالًا للاعتقاد بأنه يميل إلىٰ هذا الرأي(٣).

وتشتمل الصفحات التي أوردها الألباني من «فناء النار» علىٰ الوجوه الرئيسة التي ساقها ابن تيمية لإثبات فناء العذاب في النار(٤). ويُمكن التماس

(١) ابن تيمية، فناء النار، صفحات ٤٢-٥٢.

(٢) المرجع السابق، صفحات ٧١-٧٩.

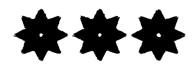
(٣) المرجع السابق، صفحات ٥٢-٧٠، ٨٠-٨٣.

(٤) ينسخ الألباني هذه الصفحات في مقدمته علىٰ الصنعاني، «رفع الأستار»، صفحات=

العذر للحربي لعدم اعتداده بهذه الصفحات لأنها لم تكن قد اكتملت بعد. أما الآن مع توفر النسخة الكاملة من «فناء النار» بين أيدينا وعلمنا بأنه آخر ما كتب ابن تيمية، فإنه يتضح لنا إخفاق محاولة الحربي لإثبات القول بأبدية النار لابن تيمية.

وعلى الرغم من إشارات ابن تيمية المقتضبة في أعماله السابقة إلى أبدية النار، فيبدو أنه توصل من خلال إعماله لمقتضيات الرحمة والحكمة الإلهيتين في اجتهاده الكلامي إلى عقيدة الخلاص الجماعي من النار.

ومنتهى كلامه في «فناء النار» هو أن رحمة الله وحكمته تقتضيان فناء عذاب النار في حق الجميع.



= ٩-١٤، ويُضَمّن صورًا من المخطوطة الأصلية في صفحات ٥٣-٥٥. ويتوافق نص الألباني المطبوع مع نسخة «فناء النار» بتحقيق السمهري، صفحات ٥٢-٥٧ و٨٠-٨٣.



٤ـ محاولة إثبات قول ابن القيم بأبدية النار

يُمكن القول: إن عمل الحربي عن ابن القيم أكثر إثمارًا، وإن محاجاته هنا، وإن كانت غير مقنعة في ذاتها، فإنه متى نظرنا إليها ومعها الأدلة والآراء التحليلية، وجدناها تستدعي تناولًا أكثر احتياطًا لآراء ابن القيم في المسألة في مرحلة نضجه العلمي.

يستشهد الحربي بأربعة نصوص من كلام ابن القيم لإثبات قوله بالعذاب الأبدي للكفار والمشركين في النار. وهذه النصوص مقتطفة من «زاد المعاد» و«اجتماع الجيوش» و«طريق الهجرتين» و«الوابل الصيب» لابن القيم. وسوف أتعرض لهذه الأعمال تِباعًا.

يقتبس الحربي النص التالي من «زاد المعاد» ويرى فيه تلميحًا - وليس تصريحًا - إلى اعتقاد ابن القيم بأبدية النار:

«ولما كان المشرك خبيث العنصر، خبيث الذات، لم تطهر النار خبثه، بل لو خرج منها لعاد خبيثًا كما كان كالكلب إذا دخل البحر ثم خرج منه؛ فلذلك حرم الله تعالى على المشرك الجنة»[(١)].

وإذا ما نظرنا إلى هذا الكلام في سياقه في «زاد المعاد» نجد فيه دليلًا

---

(١) الحربي، «كشف الأستار»، صفحات ٤٩-٥٠؛ ابن قيم الجوزية: «زاد المعاد في هدي خير العباد»، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، بيروت ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م، ج ١، ص ٦٨.

لصالح الحربي أقوىٰ مما يتصور. وكتاب «زاد المعاد» هو مصنف مطوَّل للأحاديث عن معيشة النبي وهديه في جميع الأمور من الصلاة إلىٰ الطب(١).

وقد أتىٰ الحربي بأدلته من الفصل التمهيدي للكتاب، حيث يعلق ابن القيم السعادة في الدنيا والآخرة علىٰ اتباع هدي النبي. ويُشير ابن القيم في معرض كلامه إلىٰ أن كمال حكمة الله وقدرته اقتضتا تفضيل بعض الكائنات - مثل الملائكة والأنبياء والأمم والأماكن والليالي والأيام - علىٰ بعض؛ كما أن حكمة الله اقتضت خلق الطيب وأخلص له الطيب، والخبيث وأخلص له الخبيث، بينما امتزج في هذه الحياة الدنيا الطيب والخبيث. يفهم من كلام ابن القيم المذكور آنفًا أنه لا سبيل لأن يصبح الخبيث طيبًا. وهكذا لا يوجد في كلام ابن القيم ما يدل علىٰ الخلاص الجماعي من النار(٢).

يأتي اقتباس الحربي الثاني من «اجتماع الجيوش»، ويتألف هذا الكتاب في مجمله من اقتباسات من القرآن والحديث وغير ذلك من النصوص التي جُمعت؛ لإثبات أن الله مستوٍ علىٰ عرشه. والنص قيد النظر مأخوذ من تصريح عقدي منسوب إلىٰ اثنين من علماء الحديث؛ وهما أبو زرعة الرازي (ت. ٢٦٤ هـ / ٨٧٨ م) وأبو حاتم الرازي (ت. ٢٧٧ هـ / ٨٩٠ م)، ولا يجب الخلط بينهما وبين العالم الإسماعيلي الآخر، الذي يحمل نفس الاسم (ت. ٣٢٢ هـ / ٩٣٣ م).

---

(١) لمراجعات أكثر استفاضة لكتاب «زاد المعاد» (صفحات ٥٧-٥٩) وكتب ابن القيم الأخرىٰ التي شملتها هذه الدراسة، يُنظر:

Krawietz, Birgit: Ibn Qayyim al-Jawzīyah. His Life and Works, in: Mamlūk Studies Review 10 (2006), pp. 19–64;

(٢) ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، صفحات ٤٢-٦٨.

وفضلًا عن أن هذا التصريح متعلق بإثبات استواء الله علىٰ العرش، فإن به العديد من الأصول العقائدية الأخرىٰ غير المتعلقة بموضوع الكتاب، ومنها أن «الجنة والنار لا تفنيان أبدًا»[(١)].

ويعتقد الحربي أن استشهاد ابن القيم بهذا التصريح من دون التعليق عليه يُفهم منه تقريره ما جاء فيه[(٢)]. وما ذهب إليه الحربي يعتبر استنتاجًا زائدًا عن الحاجة؛ لأن ابن القيم استشهد بهذا النص لأغراض أخرىٰ، كما أنه لم يعلق علىٰ كثير من النصوص الأخرىٰ التي استشهد بها في كتابه.

الدليل الثاني الذي استشهد به الحربي جاء من كتاب «طريق الهجرتين» لابن القيم، وهو عمل كبير يوضح حاجة الناس إلىٰ الله والإنابة إليه. وحوالي ثلث الكتاب عبارة عن فصل من عدة صفحات يتكلم عن حكمة الله في خلق داري الجنة والنار، وأن دار الجنة أُعدت لمن يبتغون مرضاة الله، وأنها محل كل طيب، وأن دار النار أخلصت لمن حل عليهم غضب الله وسخطه، وأنها محل كل خبيث، ثم يستشهد الحربي بالعبارة ذات الأهمية بالنسبة له في كلام ابن القيم وهي: «هاتان الداران هما دارا القرار»[(٣)]، ويواصل النص التفرقة بين الدارين من عدة وجوه، مع بيان أن كل الأمور تحدث بمقتضىٰ حكمة الله وصفاته الأخرىٰ[(٤)].

---

(١) المؤلف السابق: «اجتماع الجيوش الإسلامية علىٰ غزو المعطلة والجهمية»، بيروت ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤ م، ص ١٤٥.

(٢) الحربي، «كشف الأستار»، ص ٥٠.

(٣) «يُنظر القرآن» (٣٩:٤٠).

(٤) الحربي، «كشف الأستار»، صفحات ٥٠-٥١؛ ابن قيم الجوزية: «طريق الهجرتين=

وهناك أمر مهم بخصوص «طريق الهجرتين» لم يُشر الحربي إليه؛ وهو أنه بينما يورد كلٌّ من «حادي الأرواح» و«شفاء العليل» و«مختصر الصواعق» محاجاتٍ جوهريةً استنادًا إلىٰ صفات الله – ولا سيما الحكمة الإلهية – فيما يتعلق بفناء النار، فإن محاجات كهذه لا توجد في «طريق الهجرتين». فالكتاب لم يتعرض مطلقًا لمسألة دوام النار، والأمر متروك للقارئ؛ ليجتهد في فهم أن حكمة الله تقتضي أن من حق عليهم عذاب الله سوف يُعذبون إلىٰ الأبد.

كما لا يُشير الحربي إلىٰ أهمية آخر فصول «طريق الهجرتين». ففي هذا الفصل يذكر ابن القيم ثماني عشرة مرتبة للإنس والجن في الدار الآخرة، من المرتبة العليا التي أعدت لرسل الله إلىٰ الدرك الأسفل من النار الذي سوف يحل به المنافقون والكفار. ولم يتعرض هذا الفصل مُطلقًا لمسألة أمد عذاب النار في حق الكفار، وجُلّ ما ذكره هو أن النار مصير هؤلاء[1].

ومن الواضح أن موضوع «طريق الهجرتين» أفسح المجال أمام ابن القيم ليتعرض لمسألة دوام النار، إلا أنه لم يفعل ذلك، ولم يعط القارئ أي إشارة تشكك في دوام النار.

يأتي الاقتباس الرابع للحربي من «الوابل الصيب» لابن القيم، ويُعتبر هذا النص أكثر أدلته وضوحًا[2]. ويتعلق جُلّ موضوع «الوابل الصيب» بذكر الله، والنص المستشهد به جاء في معرض الكلام عن الفرق بين الموحد والمشرك.

= وباب السعادتين»، تحقيق أبو حفص سيد إبراهيم بن صادق بن عمران، القاهرة ١٩٩١، صفحات ١٣٥–١٤٠ (النص المقتبس في ص ١٣٥).

(١) المرجع السابق، صفحات ٣٣١–٤٠٥.

(٢) الحربي، «كشف الأستار»، صفحات ٥١–٥٣.

ويرىٰ ابن القيم أن المشرك محرم عليه دخول الجنة؛ لأن التوحيد هو مفتاح بابها، وأن الموحدين من أصحاب الذنوب ممن لم تمح أوزارهم في الدنيا قبل وفاتهم يُحبسون عن الجنة ويدخلون النار، حتىٰ يتطهروا من ذنوبهم، ثم يخرجون منها ويدخلون الجنة(١).

يقول ابن القيم بعد ذلك عن النار: «وأما النار فإنها دار الخبث في الأقوال والأعمال والمآكل والمشارب، ودار الخبيثين. قال الله تعالىٰ: ﴿لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُۥ جَمِيعًا فَيَجْعَلَهُۥ فِى جَهَنَّمَ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [الأنفال:٣٧]. فالله تعالىٰ يجمع الخبيث بعضه إلىٰ بعض فيركمه كما يركم الشيء المتراكب بعضه إلىٰ بعض، ثم يجعله في جهنم مع أهله فليس فيها إلا خبيث.

ولما كان الناس علىٰ ثلاث طبقات: طيب لا يشينه خبث، وخبيث لا طيب فيه، وآخرون فيهم خبث وطيب، كانت دورهم ثلاثة: دار الطيب المحض ودار الخبيث المحض، وهاتان الداران لا تفنيان، ودار لمن معه خبث وطيب وهي الدار التي تفنىٰ وهي دار العصاة فإنه لا يبقىٰ في جهنم من عصاة الموحدين أحد، فإنهم إذا عُذبوا بقدر جزائهم أخرجوا من النار فأدخلوا الجنة ولا يبقىٰ إلَّا دار الطيب المحض ودار الخبيث المحض»(٢).

يُفهم من كلام ابن القيم في النص المذكور آنفًا فيما يتعلق بهذه المسألة

(١) ابن قيم الجوزية: «الوابل الصيب من الكلم الطيب»، تحقيق سيد إبراهيم، القاهرة ١٩٩١، صفحات ١٩–٢٠.

(٢) الحربي، «كشف الأستار»، صفحات ٥١–٥٢ (يشتمل اقتباس الحربي لهذا النص علىٰ الآية القرآنية بين القوسين)؛ ابن قيم الجوزية، الوابل الصيب، ص ٢٠.

العقدية السنية أن الجزاء الأخروي قسمان: طيب وخبيث، ويبين جليًّا أن النار التي هي «دار الخبيث المحض» لن تفنىٰ. وهذا بالتحديد ما كان يبحث عنه الحربي، فقال بنبرة المنتصر: «وهذا هو الذي يليق بالإمام ابن القيم وأمثاله، لاتفاقه مع الوحيين وعقيدة السلف أيضًا وأتباعهم»[١].

ويطرح الحربي بعد ذلك سؤاله: «أيُّ: الكلامين من كلام ابن القيم المتأخر ليكون ناسخًا للأول؛ أهو ما في «حادي الأرواح» و«شفاء العليل» و«مختصر الصواعق المرسلة» من الميل إلىٰ القول بفناء النار ثم التوقف، أم ما في «الوابل الصيب» و«طريق الهجرتين» من القول المخالف لذلك بأبدية النار؟

يذكر الحربي - أولًا - أنه لم يجد في كتب ابن القيم ما يُشير إلىٰ التأريخ. وأن جُلّ ما استطاع العلماء الوقوف عليه هو أن كتاب «حادي الأرواح» صنفه ابن القيم قبل «الصواعق المرسلة».

ويُشير الحربي أنه يظهر له أن ابن القيم ألف «شفاء العليل» بعد «حادي الأرواح» و«الصواعق المرسلة»؛ لأن الوجوه التي ذكرها ابن القيم في «شفاء العليل» عن فناء النار أقل فيه من الكتابين الآخرين، وهذا يكشف عن خبو في ميل ابن القيم إلىٰ القول بفناء النار[٢].

ومع الأسف فإن هذه المحاجة التي ساقها الحربي بها مغالطة؛ وذلك لأن ابن القيم يذكر نفس النقاط الأساسية في النصوص الثلاثة، علىٰ اختلاف عدد الوجوه التي يوردها فيها.

---

(١) الحربي، كشف الأستار، ص ٥٣.

(٢) المرجع السابق ٥٣-٥٤.

❑ ويواصل الحربي علىٰ أي حال تناوله ويُشير إلىٰ أنه من المرجح أن «الوابل الصيب» و«طريق الهجرتين» وحتىٰ «اجتماع الجيوش» أُلفت بعد الكتب الثلاثة الأخرىٰ وأن بها القول الأخير لابن القيم بأبدية النار. ويورد الحربي سبعة وجوه؛ لذلك:

أولًا: إن مناقشة ابن القيم للمسألة في «حادي الأرواح» كانت حادة ومطولة، وهذا لا يقوىٰ عليه ابن القيم إلا في أوج نشاطه وشبابه.

ثانيًا: يعتقد الحربي أن قوة البحث في «شفاء العليل» قد خفتت عند ابن القيم؛ لأنه ذكر فيها وجوهًا للقائلين بالفناء أقل بكثير من الوجوه التي ذكرها في «حادي الأرواح» كما تقدم آنفًا.

ثالثًا: إن أسلوب ابن القيم في «الوابل الصيب» و«طريق الهجرتين» يُشير إلىٰ أنه في أواخر حياته؛ وذلك لأنه أخلد إلىٰ الزهد والحث علىٰ الاتجاه إلىٰ الدار الآخرة.

رابعًا: يقول الحربي - تماشيًا مع الوجه المذكور آنفًا - «إن كتابي «الوابل الصيب» و«طريق الهجرتين» خاليان من الأساليب الجدلية، التي كان يستخدمها في «حادي الأرواح» وغيره».

خامسًا: كلامه في «الوابل الصيب» و«طريق الهجرتين» يدل علىٰ أنه المتأخر؛ لأنه لو كان متقدمًا لذكره أثناء المناقشة في الكتب الثلاثة الأخرىٰ، ولقال: كنت أقول بأبدية النار فيما سبق. ولما لم يقل ذلك فيكون قوله بأبدية النار هو المتأخر.

سادسًا: احتج ابن القيم في كتابه «اجتماع الجيوش» بقول: إن الجنة والنار

لا تفنيان أبدًا، وأقره ولم يناقشه كعادته في بعض كتبه السابقة؛ ولما لم يفعل ذلك دل على أنه يقول بأبدية النار. ويطالب الحربي في وجهه السابع الطاعن بالدليل القاطع في التقديم والتأخير إذا لم يقتنع باستنتاجه وتعليله[1].

☐ ويخلص الحربي إلى ما يلي:

«ثم إن ابن القيم لم يجزم بفناء النار لا في «الحادي» ولا في «الصواعق» ولا في «الشفاء»، بل كل ما في الأمر تأييد وميل إلى القول بفناء النار ثم التوقف، ثم تحرير رأيه الأخير - والله أعلم - المتفق مع رأي شيخه، المتفق مع نصوص الكتاب والسنة الصحيحة وأقوال السلف الصالح، بل مع إجماع المسلمين»[2].

وتظهر وجوه الحربي ابن القيم في صورة الشاب متوهج النشاط ذي المحاجات القوية الذي بمرور الوقت أخلد إلى الزهد، وابتعد عن الكتابات الجدلية وأصبح متمسكًا بالعقيدة «الصحيحة» في أواخر حياته.

وسمحت هذه الرواية عن تطور ابن القيم للحربي باستبدال ثلاث مناقشات مطولة ومعقدة عن دوام النار بإشارات قليلة مقتضبة إلى أبدية النار في موضع آخر لم يؤرخ بصورة منفصلة.

كما سمح له ذلك بالتوفيق بين مكانة ابن القيم باعتباره حاملًا للواء العقيدة السنية والحقيقة التي مفادها؛ أن عددًا من أفكار العالم الحنبلي لا تتفق وما يحسبه الحربي من أصول هذه العقيدة.

(١) المرجع السابق، صفحات ٥٣-٥٣.

(٢) المرجع السابق، صفحات ٥٩، يُنظر ٧٨-٨٢.



٥ - اعتبارات أخرى لترجيح

قول ابن القيم بأبدية النار

يتسم كلام الحربي بالضعف العام بخصوص ما يجب أن يكون عليه علماء مسلمون كبار أمثال ابن قيم الجوزية، ومِنْ ثَمَّ راح يؤرخ النصوص على هذا الأساس. وإن استطعنا بوسيلة ما إثبات أسبقية «زاد المعاد» و«اجتماع الجيوش» و«طريق الهجرتين» و«الوابل الصيب» على «حادي الأرواح» و«شفاء العليل» و«الصواعق المرسلة» فإن هذا يعني أن أطروحة الحربي أخفقت في تحقيق غايتها.

ومن ثَمَّ نستطيع أن نفترض تطورًا في فكر ابن القيم من الاعتقاد بأبدية النار إلى الاعتقاد؛ بأن رحمة الله وحكمته تقتضيان فناء النار، إلا أن هذه الفرضية مع غياب التأريخ الصحيح لأعمال ابن القيم، سوف تكون متعسفة بنفس قدر تعسف فرضيات الحربي. ويظل هذا التأريخ ضرورة، وإن كان ما بذله جوزيف بيل ثم ليفانت هولتزمان من جهد كافيًا لإعطاء فرضية الحربي فرصة أخرى(١).

يُمكن استثناء كتاب اجتماع الجيوش من المناقشة الحالية لأنه لا يقدم

---

(١) يُنظر:

Bell, Joseph Norment: Love Theory in Later Hanbalite Islam, Albany 1979, pp. 95–103; and Holtzman, Livnat: Ibn Qayyim al-Jawziyyah, in: Devin Stewart and Joseph Lowry (eds.): Essays in Arabic Literary Biography 1350–1850, Wiesbaden 2009, pp. 202–223.

دليلًا معتبرًا علىٰ قول ابن القيم بأبدية النار. وبحسب «بيل» و«هولتزمان»، فإن «اجتماع الجيوش» هو من أعمال ابن القيم التي كتبها في أول حياته العلمية. ويقول «هولتزمان»: إن «الوابل الصيب» و«حادي الأرواح» هما من الأعمال التي ألفها ابن القيم في منتصف حياته. وأعتقد أنه يتعذر تأريخ «الوابل الصيب» ويغلب علىٰ ظني أنه كتب في مرحلة متأخرة.

وكتاب «حادي الأرواح» - كما ذُكر آنفًا - يُمكن عزوه إلىٰ العام (٧٤٥ هـ/ ١٣٤٤-٤٥م).

ويقول «هولتزمان»: إن تأليف كتابي: «شفاء العليل» و«الصواعق المرسلة» كتبا بعد هذا التاريخ في أواخر حياة ابن القيم، وكذا «طريق الهجرتين» و«زاد المعاد» الذي يقول: إنهما آخر أعمال ابن القيم علىٰ الأرجح[(١)].

ويظهر في «زاد المعاد» و«طريق الهجرتين» - كما ذكرت فيما تقدم - تأييد لأبدية النار أكثر مما يتصوره الحربي. وإذا كان «زاد المعاد» هو بالفعل آخر أعمال ابن القيم، وإذا كان «طريق الهجرتين» و«الوابل الصيب» قد كُتبا

---

(١) وفقًا لـ Bell، Love Theory، ص ١٠٣، كُتب «مدارج السالكين» وهو مُؤَلَّفٌ كبيرٌ عن الأخلاق والعبادات لابن القيم في مرحلة متأخرة من حياته، وبه إشارات إلىٰ «الصواعق المرسلة» و«طريق الهجرتين». كما أن «مدارج السالكين»، تحقيق: عماد عاصي، القاهرة ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٦ م، ج ٢، ص ٤٠٤ (في فصل الذكر) به إشارة إلىٰ «الوابل الصيب». أعرب عن امتناني لجينو شالينبرج لهذه الإحالة.

ويوضح Holtzman، Ibn Qayyim al-Jawziyyah، ص ٢١٧، أن «زاد المعاد» هو آخر أعمال ابن القيم علىٰ الأرجح؛ لأنه العمل الوحيد الذي يُشير إلىٰ «مدارج السالكين» الذي كُتِبَ في مرحلة متأخرة للغاية في حياة ابن القيم. وذكرت أيضًا في عملي السابق «Islamic Universalism» كيف أن «شفاء العليل» و«الصواعق المرسلة» صُنفا بعد «حادي الأرواح».

بعد «شفاء العليل» و«الصواعق المرسلة»، فإنه يبدو لنا أن ابن القيم أعاد النظر في كلامه الأول وتراجع عنه؛ ليقول بأبدية النار في نهاية المطاف. كما أن العوامل السياقية تُكسب هذه الفرضية قدرًا أكبر من الاستساغة.

في عام ١٣٤٥م هاجم تقي الدين السبكي (ت ٧٥٦ هـ / ١٣٥٥ م) قاضي قضاة دمشق، ابن القيم؛ لإفتائه بإباحة سباقات الخيول، واضطر ابن القيم للرضوخ لرأي السبكي. وفيما بعد حدث خلاف بين ابن القيم والسبكي في إحدىٰ المسائل المتعلقة بالطلاق، ثم حصل صلح بينهما عام ١٣٤٩ م[١].

وفي عام ١٣٤٨ م، كتب تقي الدين السبكي كتابًا لدحض «فناء النار» لابن تيمية جاء فيه أن القول بفناء النار كفر[٢].

ويُمكن بالتأكيد تصور أن السبكي أَلَفَّ هذا الكتاب ردًا علىٰ استخدام ابن القيم لكتاب فناء النار والوجوه التي جاءت فيه في «حادي الأرواح» و«شفاء العليل» و«الصواعق المرسلة». كما أنه من المستساغ أن ابن القيم توقف عن الخوض في مسألة فناء النار - في كتاباته علىٰ الأقل - ليربأ بنفسه عن تكفير السبكي لمن قال بفنائها.

ونحن الآن بصدد إيجاز ما تقدم. لقد تأثر ابن القيم بكتاب «فناء النار»

---

(١) هذه الوقائع مذكورة بقدر أكبر من التفصيل في:
Laoust, Henri: Ibn Ḳ ayyim al-Djawziyya, in: EI2, vol. 3 (1986), pp. 821–822, and Holtzman, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, pp. 220–221.

(٢) السبكي، «الاعتبار ببقاء الجنة والنار». يؤرخ السبكي كتابة هذا النص بذي الحجة ٧٤٨ هـ / ١٣٤٨ م (ص ٩٠). لمناقشة إضافية لهذا العمل، يُنظر: *Hoover, Islamic Universalis*.

لابن تيمية، واسترسل في إيراد الوجوه التي تؤيد فناء النار في كتابه «حادي الأرواح» الذي أخرجه عام ١٣٤٥ م على الأرجح، ثم في «شفاء العليل». وفي كلا الكتابين خبت حدة المناقشات في النهاية؛ واتخذ ابن القيم موقفًا غير حاسم في المسألة.

وفي هذا الوقت تقريبًا بدأ تقي الدين السبكي قاضي قضاة دمشق التعرض لابن القيم. وفي عام ١٣٤٥ م وقع خلاف بين السبكي وابن القيم فيما يتعلق بالحكم الشرعي في سباقات الخيول، واضطر ابن القيم إلى النزول على رأي السبكي.

وفي غضون ذلك استأنف ابن القيم كلامه في مسألة دوام النار في «الصواعق المرسلة»، وهنا تخلى ابن القيم عن رأيه غير الحاسم في المسألة، وقال: إن العذاب في النار سوف ينتهي. وهذا على الأرجح ما دفع السبكي لتأليف كتاب يدحض فيه «فناء النار» لابن تيمية عام ١٣٤٨ م، أي: أن السبكي فند كلام ابن تيمية، ليبين لابن القيم أنه عليه أن يتوقف، وأن يقول: بأبدية النار.

ويبدو أن ذلك حقق الغرض منه، إذ تراجع ابن القيم عن رأيه، وتوقف عن الكلام في مسألة النار في كتبه الأخيرة، وكتب ما يُستشف منه أبدية النار في آخر أعماله «زاد المعاد» وكذلك في أعمال أخرى متأخرة؛ وهي «طريق الهجرتين» و«الوابل الصيب».

ويُفهم كذلك من الخلاف الذي وقع بين السبكي وابن القيم، فيما يتعلق بمسألة من مسائل الطلاق عام ١٣٤٩ م أن الخلاف ظل قائمًا بين العالمين، خلال العقد الخامس من القرن الرابع عشر الميلادي.



الخاتمة

نختتم مناقشتنا بالرجوع إلىٰ أطروحة علي الحربي، ومحاولته إثبات أن ابن تيمية وابن قيم الجوزية يقولان بأبدية النار، وبذلك يكونان علىٰ وفاق مع عقيدة أهل السنة في هذه المسألة، وكذا مع تصور الحربي لما يجب أن يكون عليه اعتقاد عالمين كبيرين بقدرهما، ممن حملوا لواء الدعوة السلفية.

وفيما يخص ابن تيمية، فقد أخفقت جهود الحربي في مسعاها؛ نظرًا إلىٰ أن آخر أعمال ابن تيمية «فناء النار» تثبت فناء النار.

أما فيما يتعلق بابن القيم، فإن الحربي لفت انتباهنا إلىٰ احتمال حدوث تحول في فكر العالم الحنبلي في أواخر حياته كما يظهر من كتاباته التي تثبت أبدية النار. ويظل استدلال الحربي ضعيفًا للغاية؛ لأنه لم يقدم دليلًا ملموسًا علىٰ أن أعمال ابن القيم التي يقول فيها بأبدية النار تأخرت عن تلك التي يقول فيها بفنائها.

❑ **ومع ذلك هناك عنصران يعززان فرضية الحربي:**

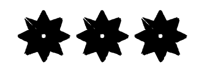
أولهما: أن بعض هذه النصوص يبدو بالفعل أنها تأخرت عن الأخرىٰ - ولا سيما «زاد المعاد».

وثانيهما: الصعاب التي عاناها ابن القيم في أواخر حياته علىٰ يد تقي الدين السبكي.

وتدفعنا هذه العوامل إلىٰ استنتاج أن ابن القيم توقف في مسألة دوام النار في «حادي الأرواح» و«شفاء العليل»، ثم ساق الوجوه علىٰ فناء النار في «مختصر الصواعق»، ثم توقف عن الكلام في المسألة، ثم قال بأبدية النار في آخر أعماله اتقاءً لغضب السبكي.

❑ ونحن نتساءل عن العوامل السياقية المحتملة الأخرىٰ، التي تكمن وراء حرص الحربي علىٰ إثبات أن ابن تيمية وابن القيم، يؤمنان بعقيدة بعينها؟ أهي مجرد أزمة دينية وفكرية واجهها شخص، أم أن ذلك يأتي ضمن عملية تسييس أعمىٰ لابن تيمية وابن القيم؟ أنا لست في موقع يسمح لي بالإجابة عن هذه الأسئلة؛ ولكن ربما تعطينا دراسة للبيئة الاجتماعية والفكرية في جامعة أم القرىٰ بمكة في العقد التاسع من القرن العشرين تبصرًا في الأمر.

وأقل ما يُستفاد من عمل الحربي، هو أنه حلقة جديدة من حلقات التناول المعاصر لعلم الكلام الإسلامي، التي تستمد إلهامها من ابن قيم الجوزية وشيخه ابن تيمية، كما أن جهد الحربي يتأتىٰ به لنا أن نفهم هذين الرمزين فهمًا أفضل.





ملحق

الأدلة الواضحة علىٰ الخلاف بين ابن قيم الجوزية وتقي الدين السبكي - وبخاصة الخلاف الكلامي بينهما - في أواخر العقد الخامس من القرن الرابع عشر الميلادي استرعىٰ اهتمامي متأخرًا، بحيث تعذر بسط الكلام فيه في هذا المقال.

وأقدم السبكي في العام ١٣٤٨ أو ١٣٤٩ م - وذلك بعد مدة وجيزة من تأليفه كتابًا يفند فيه كتاب «فناء النار» لابن تيمية - علىٰ تأليف كتاب يرد فيه علىٰ قصيدة ابن القيم الكلامية «الكافية الشافية» (المعروفة أيضًا بالقصيدة النونية)، التي ينقض فيها كلام الأشاعرة.

ويُشير ذلك إشارة واضحة إلىٰ أن قصيدة ابن القيم وآراءه الكلامية أصبحا ذائعا الصيت مما دفع ذلك السبكي إلىٰ التصدي لانتشارهما، كما أن ذلك يؤيد الاستنتاج القائل بأن غرض السبكي الحقيقي من تفنيد «فناء النار» لابن تيمية كان الرد علىٰ ابن القيم[1].

---

(١) لتفاصيل إضافية، يُنظر مقدمة المحقق في:
Bori, Caterina and Holtzman, Livnat (eds.): A Scholar in the Shadow: Essays in the Legal and Theological Thought in Ibn Qayyim al-Ğawziyyah, Oriente Moderno 90:1 (2010), pp. 22–26.

الشريعة ونظام الحكم
عند ابن تيمية وابن قيم الجوزية
إعادة النظر في مفهوم السياسة الشرعية

عبد الصمد بلحاج



مقدمة

يهدف هذا البحث إلىٰ دراسة العلاقة بين الشريعة والنظام العام علىٰ النحو الذي فهمه ابن تيمية (ت ٧٢٨/ ١٣٢٨) وابن قيم الجوزية (ت ٧٥١/ ١٣٥٠).

وحتىٰ لا يتشعب الحديث، حددتُ نطاق دراستي علىٰ كتاب «السياسة الشرعية»(١) لابن تيمية، وكتاب «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» لابن القيم(٢).

فهذان الكتابان - ولأكثر من سبب - كان لهما تأثير علىٰ الكتابات الأخرىٰ في السياسة الشرعية، والسياسة العامة الإسلامية(٣)، حتىٰ العصر الحالي.

---

(١) ترجمه إلىٰ الفرنسية: هنري لاووست بعنوان: (*Le traité de droit public*)، بيروت، ١٩٤٨. ويظهر عنوان الكتاب في بعض كتب التراجم: («لإصلاح» بدلًا من «في إصلاح»)، انظر: ابن تيمية، تقي الدين، «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، تحقيق: علي بن محمد العمران، مكة ١٤٢٩/ ٢٠٠٨، ص ١٩ من مقدمة المحقق. وهذا الكتاب مترجم إلىٰ اللغة الإنجليزية تحت عنوان:
Ibn Taymiyya on Public and Private Law in Islam or Public Policy in Islamic Jurisprudence, transl. by ʿUmar Farrūkh, Beirut 1966.

(٢) ترجم علاء الدين فروخة هذا الكتاب إلىٰ الإنجليزية بعنوان:
The Legal Methods in Islamic Administration, Kuala Lumpur 2000.

(٣) موضوع السياسة الشرعية هو وصف وتفسير لمجموعة من القوانين القسرية العامة، تستمد سلطتها من الشريعة. وتُنَاقَش معظم هذه النظم في أبواب الفقه الإسلامي، مثل: فقه القضاء والجنايات. وتتناول السياسة الشرعية بشكل أساسي قضايا الإدارة والسوق والنظام القضائي والجرائم والخروج علىٰ الحاكم.

وأنا لا أسعىٰ إلىٰ دراسة محتويات الكتابين بالتفصيل؛ لكنني سأركز - أولًا - علىٰ تناول الكتابين في السياق العلمي، والإشكاليات التي أثارها كل كتاب، ثم أتناول بعد ذلك نهج كلا الكاتبين تجاه الأخلاق.

يعزو الكاتبان التدهور في النظام العام للمسلمين -في تجلياته الاجتماعية والسياسية علىٰ حد سواء- إلىٰ الفساد.

ولذلك فإنني أسلط الضوء علىٰ الانتقادات المحافظة والأخلاقية التي وجهها ابن تيمية وابن القيم إلىٰ المجتمع الذي عاشا فيه. فقد نظر الاثنان إلىٰ سبب «الفساد الأخلاقي» في المجتمع، وأرجعاه إلىٰ غياب النظام العام، الأمر الذي يهدد وجود النظام الإسلامي في حد ذاته. ومن ثَمَّ، فإن الحل الذي يقترحه كلا المؤلفين هو توسيع سلطة القضاة والحكام ليتمكنوا من ضبط النظام، وضمان تحقيق الغايات الكبرىٰ للشريعة الإسلامية.

ومن ثَمَّ، فإنني أعيد النظر في تصنيف الآراء السياسية الأخلاقية للكاتبين، الذين يُصنَّفَانِ - عادة - علىٰ أنهما مفكران متطرفان مناهضان للنظام.

وقبل كل شيء، أحاول إعادة تأطير أفكارهما في اتجاهين. فمن ناحية، أحاول إظهار شخصيتيهما التوفيقية فيما يتعلق بالعلاقة مع الدولة. ومن جهة أخرىٰ، أسلط الضوء علىٰ ميلهما الأخلاقي للمحافظة علىٰ الوضع القائم.

تقترح الدراسة الحالية أن السياسة الشرعية لدىٰ كلٍّ من ابن تيمية وابن القيم ترتبط في المقام الأول بالنظام العام الفاعل الذي يعكس قواعد الشريعة. وما يهم الفقيهين في المقام الأول هو كيفية منع تهميش الشريعة في الفضاء العام، وهو ما يمكن أن يحدث سواء كان فساد المجتمع مستشريًا في جوانب الحياة العامة بشكل كامل أو إذا لجأ الحكام، في سياستهم العامة، إلىٰ

إجراءات لا تنبع من الشريعة.

وفي ضوء هذا، كتب ابن تيمية وابن القيم، كل منهما بأسلوبه الخاص، كتابًا توجيهيًّا يعطي القضاة والحكام المزيد من السلطة لضبط النظام العام. ومن خلال ذلك، فإنهما يوسعان سلطة الشريعة وسيطرتها علىٰ المجتمع الفاسد.

وفي الحقيقة، من وجهة نظر الكاتبين، فإن سلطة الشريعة لا بد من الحفاظ عليها، ليس فقط في نصوصها، ولكن كذلك في تطبيقها وفي روحها.

وبالإضافة إلىٰ التركيز علىٰ الدوافع الأخلاقية المحافظة لدىٰ ابن تيمية وابن القيم، فإني أرىٰ أنهما سعيا إلىٰ إعادة إرساء نظام عام إسلامي.

ونتيجة لذلك، انتقل ابن تيمية وابن القيم إلىٰ نهج أكثر قَسْرًا بدا لهما أنه أفضل طريق لكي تستعيد الشريعة هيمنتها علىٰ النظام العام. ولأن مهمة تنظيم الحياة العامة ببساطة ترجع للحكام؛ ولأن الشريعة الإسلامية تحدد نطاق الحكام وسلطتهم، اضطر ابن تيمية وابن القيم لتوفيق علاقة الشريعة بالنظام العام لصالح تأسيس سلطة شرعية وموسعة للدولة.

بدايةً، يشير مصطلح السياسة - في وضعه العربي - إلىٰ أشكال الإدارة المختلفة؛ سواء كانت خاصة أو عامة. ومن ثَمَّ، فهو يشير إلىٰ تطبيق الفكر العملي علىٰ كيان ما من أجل رفاهيته (قد يكون الكيان المراد حيوانًا أو إنسانًا، أفرادًا أو مجموعاتٍ)»[1]؛ ولذلك، فالسياسة، من ناحية، تُعَدُّ بناء للسلوك

---

(١) انظر:

Tamer, Georges: Islamische Philosophie und die Krise der Moderne. Das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna, und Averroes, Leiden and Boston 2001, pp. 239-240. =

النشط بطريقة تراعي تحقيق النتائج الملائمة.

ومن الناحية الأخرىٰ، تنطوي السياسة علىٰ عملية عقلانية براجماتية في إدارة الشؤون، بحيث تكون هذه العملية في المقام الأول إدارة سياساتية بالمعنىٰ السياسي المعاصر. وفيما يتعلق بهذا المعنىٰ الأخير، استُخدمت السياسة في العصور الإسلامية المبكرة للدلالة علىٰ فن الحكم، والحكومة، وطريقة الحكم أو القدرة علىٰ الحكم.

وفي كثير من الأحيان، فُهمت الممارسة السياسية علىٰ أنها مزيج من الحكمة والفن، ومن ثَمَّ، وجدنا برنارد لويس يخلص إلىٰ القول بأن السياسة تشير إلىٰ «مهارة أو حرفة وليس عقيدة أو فلسفة»[(١)].

ومن هنا، يمكن للمرء أن يتساءل عما إذا كان الفقهاء وعلماء الكلام المسلمون قد حاولوا صياغة عقيدة سياسية قبل الاستيعاب الإسلامي للفلسفة اليونانية في القرن العاشر أم لا؟ إحدىٰ الإجابات المحتملة هي أن الفقهاء لم يشعروا بالحاجة إلىٰ «اختراع» مجال خاص بهم في النظرية السياسية. فمن خلال الفقه الإسلامي وعلم الكلام، تمكنوا من التعبير عن المبادئ العامة

= انظر كذلك:

See also Najjar, Fauzi M.: Siyāsa in Islamic Political Philosophy, in: Michael E. Marmura (ed.): Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani, Albany 1984, pp. 92–93.

(١) انظر:

Lewis, Bernard: Political Words and Ideas in Islam, Princeton 2007, pp. 32–33.

انظر كذلك تعليقات لويس علىٰ السياسة في كتابه:

The Political Language of Islam, Chicago 1988, pp. 11, 19.

للشريعة في موضوع السياسة.

أما المعارضة بين الفرق السياسية الإسلامية، فَقَدْ تم التنظير لها في علم الكلام، في حين تمت مناقشة الإدارات المهمة في الدولة مثل المال والقضاء بالتفصيل في كتب الفقه.

ومع ذلك، تغيرت الأمور مع استيعاب الفلسفة السياسية اليونانية، التي أصبحت نموذجًا منافسًا يطرقه المتمرسون، وربما يهدد نظام الخلافة(١).

وعلىٰ الأرجح، دفع هذا التباين في الرؤىٰ السياسية المتعارضة الفقهاء إلىٰ أخذ النظرية السياسية علىٰ محمل الجد، وتأليف أعمال خاصة للموضوعات السياسية من وجهة نظر فقهية.

أما مصطلح السياسة الشرعية نفسه - ففي حدود ما أعلم - أول مَن استخدمه هو ابن عربي (ت ٦٣٨/ ١٢٤٠) وعلىٰ الرغم من ذلك، فإن المصادر اللاحقة في السياسة الشرعية تعتمد بشدة علىٰ ابن تيمية(٢).

وربما يبدو هذا في البداية متناقضًا لأن ابن تيمية كان معارضًا شرسًا لتراث ابن عربي. لكن مع ذلك، ينبغي ألا ننسىٰ أن ابن تيمية، في سنوات

---

(١) للمزيد حول السياسة من المنظور الفلسفي الإسلامي، انظر:
Tamer, Islamische Philosophie, pp. 202–204.

(٢) ينقل ابن القيم عن الفقيه الحنبلي أبي الوفاء علي بن عقيل (ت ٥١٣/ ١١١٩)، الذي يبدو أنه استخدم تعبير السياسة الشرعية بنفس المعنىٰ الذي استخدمه ابن تيمية وابن القيم. وفي ظل غياب المرجع الأصلي، لا يمكننا التأكد مما إذا كان ابن عقيل هو أول مَن استخدم هذا المصطلح أم غيره. انظر: ابن قيم الجوزية، شمس الدين: «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، مكة، ١٤٢٨/ ٢٠٠٨، ص ٢٩.

نشأته كان معجبًا بشدة بابن عربي. وإذا كان الأمر كذلك، فوارد أن يكون ابن تيمية قد قرأ العمل الأهم لابن عربي وهو «الفتوحات المكية»(١). ففي الفصل السادس والستين من كتابه، يناقش الصوفي الكبير النبوة بأنها «السياسة الشرعية والنواميس الإلهية»(٢).

❑ **ففي هذا السياق، استخدم ابن عربي السياسة الشرعية بمعنيين:**

أولًا: المعنىٰ العملي/ السياسي، مشيرًا إلىٰ الطريقة التي يسوس بها النبي قومه.

وثانيًا: كان يقصد أيضًا المعنىٰ الميتافيزيقي، حيث يدبر الله أمر الكون، ويختار الوحي بالفيض الإلهي.

بالإضافة إلىٰ ذلك، ميز ابن عربي بين السياسات النبوية (التي هي من وحي الله) والسياسات الحكمية، المستوحاة من العقل.

وعلىٰ عكس النوع الثاني، فإن السمة الرئيسة للنوع الأول هي أنه يشمل الشؤون الدنيوية والشؤون الأخروية(٣).

وعلىٰ هذا النحو، فهي تعبير عن التدبير الإلهي للعالم(٤). وبطريقة

---

(١) للتعرف علىٰ المزيد حول مكانة التصوف في حياة ابن تيمية وآرائه، انظر:
Makdisi, George: Ibn Taymīya. A Ṣūfi of the Qādiriya Order, in: American Journal of Arabic Studies 1 (1973), pp. 118–129.

(٢) ابن عربي، محيي الدين، «الفتوحات المكية»، القاهرة، ١٤٠٥/ ١٩٨٥، المجلد الأول، ص ١٠٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٢-١٠٣.

(٤) المرجع السابق، ص ١٠٠-١٠١.

مماثلة، يصف ابن تيمية كتابه بأنه رسالة مختصرة فيها جوامع من السياسة الإلهية الآيات النبوية[1].

لكن على العكس، يتبع ابن تيمية نهجًا عقليًا مختلفًا. وكما سأوضح لاحقًا، ركز ابن تيمية تركيزًا رئيسًا على تدبير شؤون العباد باعتبارها أساسية في الأمر الإلهي.

ونتيجة لذلك، وجدنا عمله يحمل الكثير من القواسم المشتركة مع الكتابات القضائية المتعلقة بالقوانين الإدارية والمالية والجنايات. وتعتمد السياسة الشرعية على أدبيات الأحكام السلطانية لبعض الفقهاء، مثل: علي بن محمد الماوردي (ت. ٤٥٠/١٠٥٨) والقاضي أبو يعلى بن الفراء (ت. ٤٥٨/ ١٠٦٦)[2].



---

(١) ابن تيمية، «السياسة الشرعية»، ص ٤.

(٢) كتب نيمرود هورفيتس مؤخرًا دراسة مقارنة لهذين العملين (كان محتوى كتاب الماوردي هو الأصل)؛ انظر:
Hurvitz, Nimrod: Competing Texts. The Relationship between al-Mawardi's and Abu Ya'la's al- Ahkam al-sultaniyya, Cambridge 2007.



١ـ نظرة على الكتابات المعاصرة

تتميز المكتبة العربية الحديثة في السياسة الشرعية بالثراء الكبير، وتحتاج إلىٰ تقييم نقدي منفصل. لكن يكفي هنا استعراض مساهمتين حديثتين في هذا الموضوع. أولًا، يبدو أن عمل إبراهيم عبد الرحيم[١] يمثل الخط المعياري للفكر الإسلامي في السياسة الشرعية، من خلال فصوله الطويلة التي تجمع كل المواد الممكنة في الموضوع دون أن تكون قادرة علىٰ ربطها بسياق العصور الوسطىٰ أو مصادرها.

فهو يقرأ هذه المواد قراءة منفصلة عن السياق التاريخي بطريقة تسمح له «بالتنظير»، ووضع نموذج معياريٍّ لكيفية تنفيذ السياسات إذا ما أريد لها أن تكون إسلامية.

وفي الواقع، فإن التركيز الرئيس للمؤلف هو جعل الشريعة الإسلامية مصدرًا للسياسات. ومن ثَمَّ، فهو يَعُدُّ السياسة الشرعية مجموعة سياسات قائمة علىٰ قواعد الشريعة وأحكامها وتوجهاتها في مقابل السياسة الوضعية[٢]. فالسياسة الشرعية - بالنسبة له - هي فرع من الفقه الإسلامي يهتم بالقضايا السياسية.

---

(١) أستاذ مصري ونائب مدير مركز الدراسات الإسلامية والبحوث بجامعة القاهرة، وهو يدرس مادة السياسة الشرعية في كلية دار العلوم المعروفة.

(٢) عبد الرحيم، إبراهيم، «السياسة الشرعية: مفهومها، مصادرها، مناهجها»، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ١٣-٢٠.

وبشكل إجمالي، فإن تراث ابن تيمية وابن القيم في هذا الموضوع لا يدعم التمييز الحاد الذي يثبته عبد الرحيم بين السياسات الوضعية والسياسات الشرعية. بل علىٰ العكس من ذلك، فإذا كان اهتمام إبراهيم عبد الرحيم هو تقويض السياسة الوضعية (البشرية)، ومن ثَمَّ إظهارها بأنها أقل قيمة وجدوىٰ من السياسة الشرعية (المفترض أنها إلهية)[1]، فإن ابن تيمية وابن القيم يصران علىٰ أن السياسات الوضعية، طالما أنها تخدم سلطة الشريعة الإسلامية، ينبغي اعتبارها بنفس القدر من الأهمية، مثل: السياسة الشرعية.

أما عبد الرحيم فلا يبدو أنه يدرك الأرضية المشتركة بين السياسة الوضعية، والسياسة الشرعية، بينما لم يشكك فقهاء السنّة أبدًا قبل العصر الحديث في وجود أرضية مشتركة.

أما مساهمة أبو عمر التميمي، فعلىٰ الرغم من تقديمها وجهة نظر راديكالية، فإنها لا تختلف اختلافًا كبيرًا في نتائجها. التميمي ناشط ورجل قانون سعودي راديكالي عاش في شمال القوقاز، وقُتل عام ٢٠٠٥. وكونه من بين المقاتلين الشيشان الراديكاليين، جعله يتمتع بمنزلة دينية عالية مثل مفتي الشيشان. فهو يجسد كيف أن الناشطين والمفكرين الراديكاليين يسوون بين السياسة الشرعية والدولة السلفية المثالية.

ولنضرب مثالًا علىٰ فهمه للسياسة الشرعية؛ ففي الفصل الذي خصصه للحديث عن العلاقات الخارجية الإسلامية، يقرر أن: «المقصود من الجهاد هو إقامة شريعة الله - تعالىٰ - في البلاد»[2].

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٩.

(٢) التميمي، أبو عمر، «السياسة الشرعية»، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٤.

ويرىٰ التميمي في القرآن والسنة إشاراتٍ إلىٰ مبادئ السياسة الخارجية للدولة الإسلامية. وبشكل لا يثير الدهشة، يستشهد التميمي بعقيدة الولاء للمؤمنين، والبراء من غير المؤمنين علىٰ أنها صفة جوهرية، إن لم تكن الأهم في السياسة الإسلامية[١].

ففي الدولة الإسلامية - كما يؤكد - «من أعظم الواجبات علىٰ الحكومة المسلمة التي لا يصح إسلامها إلا بها: أن تحقق عقيدة الولاء والبراء، بموالاة المسلمين وهي محبتهم ونصرتهم، أو البراءة من الشرك أوالمشركين، وإبداء العداوة والبغضاء لهم»[٢].

وفي الوقت نفسه، يقول: «وللحكومة المسلمة مع قيامها بعقيدة الولاء والبراء أن تصالح بعض الدول إذا اقتضت ذلك المصلحة الشرعية[٣].

بل إن التميمي يرىٰ أن للحكومة الإسلامية أن تبرم اتفاقياتٍ تجاريةً مع هذه الدول، وأن تحسن إلىٰ الكفار الذين لم يقاتلوا المسلمين. وبالمثل، يجب علىٰ الدولة المسلمة أن تخاطب الكفار، وتجادلهم بالتي هي أحسن، وتلين في مخاطبتهم ودعوتهم للإسلام[٤].

فمن الواضح أن السياسة الشرعية هي محور كل الرغبات السياسية. ومع ذلك، في هذا العمل الراديكالي حول السياسة الشرعية، يمكن للقارئ

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٢٦.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٢٨-٤٢٩.

(٤) المرجع السابق.

أن يتبين وجود تداخل ما بين الخيال والشريعة الإسلامية. وبعبارة أخرىٰ، اكتسب تراث السياسة الشرعية، الذي تم تطويره أساسًا بين الفقهاء، سلطة قانونية تحد من الخيال السياسي للتفسيرات الإسلامية الحديثة.

وبسبب هذا التوتر بين السياسة الشرعية - كنص وكخيال - يقع التميمي في حيرة بين دوائر العقيدة والشريعة والمصالح. فمن ناحية، تتطلب العقيدة منه أن يدعو إلىٰ أسلمة العالم بأسره؛ ومن ناحية أخرىٰ، تسمح الشريعة له فقط بقتال المعتدين، وهذا بقيود؛ وأخيرًا تزيد مصلحة الاستقرار السياسي والاقتصادي من تقييد سلطة العقيدة.

فسر الباحثون الغربيون السياسة الشرعية لدىٰ ابن تيمية وابن القيم علىٰ أنها إدارة سياسية إسلامية معيارية. وعلىٰ هذا النحو، يمثل هذا المفهوم نموذجًا فقهيًّا منافسًا للحالة الفلسفية المثالية «المدينة الفاضلة».

وفي هذا الصدد، يجادل فرانك فوغل بأن السياسة الشرعية هي «التوفيق بين إجراءات الفقه الإسلامي والمطالب العملية للحكم (السياسة)»(١). فهو يرىٰ تعارضًا بين الفقهاء والحكام، تعمل السياسة الشرعية علىٰ حله.

وباختصار، فإن المصالحة القائمة بين الشريعة والسياسة قد تتخذ شكل «نظرية دستورية يمكن من خلالها الحد من تجاوزات الحكام وتوسيع نطاق شرعية الشريعة»(٢).

---

(١) انظر:

Vogel, Frank E.: Siyasa shar'iyya [Governance in Accordance with Divine Law], in: EI2, vol. 9 (1960), p. 694.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٩٥.

وبصورة مختلفة، فإن الفقهاء يقدمون الشرعية للحكام «مقابل قدر أكبر من السلطة»(١). ويذكر بنيامين جوكيش مؤخرًا أن السياسة الشرعية «تشير إلىٰ نموذج الدولة الذي يتم فيه فصل السلطة السياسية أو التنفيذية بوضوح عن السلطة القانونية»(٢).

وأضاف أن السياسة الشرعية تشير إلىٰ مرحلة في تطور الشريعة الإسلامية التي «لا يكون فيها الحاكم هو الذي يضع القانون أو يغيره أو يلغيه، لكن الذي يحدد القانون هو الفقيه الذي يضع حدودًا للأنشطة السياسية للحاكم»(٣) ... إن فهمه هذا يمثل صدًىٰ للصراع الأبدي المفترض بين الفقهاء والحكام وهو مات أكده فرانك فوغل.

ويتبنىٰ العديد من المؤلفين - سواءً كانوا من الفقهاء المسلمين أو المثقفين الإسلاميين، هذا التفسير للسياسة الشرعية بوصفها إدارة إسلامية دون أي قراءة نقدية(٤).

---

(١) المرجع السابق.

(٢) انظر:

Jokisch, Benjamin: Islamic Imperial Law. Harun-al-Rashid's Codification Project, Berlin and New York 2007, p. 396.

(٣) المرجع السابق. أطروحته، في جوهرها، محاولة لوضع موازاة بين «مجتمع القانون» البيزنطي والسياسة الشرعية، إن لم يكن تأثيره مباشرًا عليها. وعلىٰ الرغم من عدم استبعاد مثل هذا التأثير، فإن ثقة السياسة الشرعية في المجتمع أقل، وبدلًا من ذلك، تجعل الدولة الوكيل الأبرز للشريعة.

(٤) كنموذج للفقيه المسلم الذي تناول السياسة الشرعية، انظر: خلاف، عبد الوهاب، «السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية»، القاهرة، ١٩٧٧. ومن بين نماذج=

هذا فضلًا عن «المراكز البحثية» المتعددة التي ترجع الأفكار والأنشطة الإسلاموية المتطرفة الحالية لجذور أيديولوجية في السياسة الشرعية.

على سبيل المثال، ينظر محمد هاشم كمالي إلى السياسة الشرعية على أنها «السياسة أو الحكومة الموجهة نحو الشريعة الإسلامية والموافقة لها»(١). وفي الغالب، تفترض تفسيراتٍ مماثلةً غير نقدية وجودَ حكم سياسي مسلم يدافع عنه ابن تيمية وابن القيم في مقابل الأنظمة السياسية «غير الإسلامية».

أما القراءة الثانية لتراث ابن تيمية وابن القيم في السياسة الشرعية، فهي تسلط الضوء على الطبيعة القسرية لنهجيهما.

ومن هذا المنظور القضائي، يؤكد كلٌّ من ابن تيمية وابن القيم على السلطة الموسّعة الممنوحة للقضاة والحكام في تفسير العقوبات الجنائية. وفي هذه القراءة، تعتبر السياسة الشرعية «سياسةً قسريةً» تتعلق في المقام الأول بالإجراءات الجنائية(٢).

= المفكرين المسلمين الذين درسوا هذا الموضوع، انظر: النفيسي، عبد الله، «في السياسة الشرعية»، الكويت، ١٩٨٤.

(١) انظر:
Kamali, Mohammad Hashim: Shari'ah Law. An Introduction, Oxford 2008, pp. 225–226.

(٢) انظر:
Ibrahim, Saeed Hasan: Basic Principles of Criminal Procedure under Islamic Shari'a, in: Muhammad A. Abdel Haleem, Adel Omar Sharif and Kate Daniels (eds.): Criminal Justice in Islam. Judicial Procedure in the Sharī'ah, London 2003, pp. 17–34, here pp. 24–25.

وفي عمل ابن القيم على وجه الخصوص تظهر السياسة الشرعية كمجموعة من المبادئ للتحقق من الأدلة القضائية[(١)].

وبنفس المنطق، فإن النهج الجزائي تتم موازنته بمفهوم «المصلحة العامة» للسياسة الشرعية - على سبيل المثال - يعترف محمد خالد مسعود أنه بالنسبة لابن تيمية، «ترتبط السياسة بالحاجة إلى الانضباط والنظام، ويمكن تحقيق هذا الانضباط بشكل أفضل من خلال دمج ممارسة السياسة في الشريعة»[(٢)]. ومع ذلك، فإن ابن تيمية تصوَّر النظام كوسيلة لتحقيق المصلحة العامة[(٣)].

وقد أثار إميل تيان هذه النقطة، وذكر بوضوح أن السياسة الشرعية، على كل حال، ليست طريقة جديدة أو مصدرًا جديداً للشريعة الإسلامية،

---

(١) السُّلمي، عبد الرحمن نافع: «السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية»، في: مجلة جامعة الملك عبد العزيز. الآداب والعلوم الإنسانية ١٦، (٢٠٠٨)، ص ٣١٧-٣٥٦، هنا ص ٣٢٥. وقد عبر آن لامبتون عن هذا الرأي كما يلي: «خلال السياسة الشرعية، هناك ما يشبه الخيط الذي يمثل فكرة الحاجة للقوة القسرية لحفظ الانضباط وفرض النظام»، انظر:

Lambton, Ann K. S.: State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory; the Jurists, Oxford and New York 1981, p. 145.

(٢) انظر:

Masud, Muhammad Khalid: The Doctrine of Siyāsa in Islamic Law, in: Recht van de Islam 18 (2001), pp. 1–29, here pp. 11–12.

(٣) المرجع السابق. انظر كذلك:

Layish, Aharon: Saudi Arabian Legal Reform as a Mechanism to Moderate Wahhabi Doctrine, in: Journal of the American Oriental Society 107 (1987), pp. 279–292, here p. 284.

ولكنها في منطقها وتطبيقها الشرعي، تعمل بنفس الطريقة التي يعمل بها «الاستصلاح» أو «الاستحسان». ووفقًا لـ«تيان»، فإن السياسة الشرعية تتألف من تطبيق القواعد والحلول الشرعية التي تنظر للمصلحة العملية بعيدًا عن الشريعة الصارمة[١].

ومع ذلك، يؤكد تيان أن أحكام السياسة الشرعية تتفق مع المبادئ الأساسية للقانون؛ إذ إنها تهدف إلىٰ تحقيق أهدافه الأساسية[٢].

ويبرز بابر جوهانسن بشكل كبير بين العلماء الغربيين الذين أبدوا اهتمامًا خاصًّا بتراث ابن تيمية وابن القيم في السياسة الشرعية. وعلىٰ وجه الإجمال، نجده يتعامل مع الموضوع من زاوية مختلفة في كل مرة يتناول فيها الموضوع، تاركًا للقارئ العديد من الأسئلة التي لم يُجب عنها.

ومع ذلك، يلاحظ المرء حدوث تطور (أو بالأحرىٰ تداخلٍ) في تعامله مع السياسة الشرعية.

ففي المقام الأول، اعتمد المنظور «القضائي» الذي يؤكد المعنىٰ القسري للمصطلح إلىٰ جانب مراعاة «الاستدلال القانوني»[٣] (الدليل القانوني/

---

(١) انظر:

Tyan, Emile: Méthodologie et sources du droit en Islam (Istiḥsān, Istiṣlāḥ, Siyāsa shar'iyya), in: Studia Islamica 10 (1959), pp. 79–109, here p. 101.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٤.

(٣) انظر:

Johansen, Baber: Signs as Evidence. The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263–1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1351) on Proof, in: Islamic Law and Society 9 (2002), pp. 168–193. =

الحجة القانونية).

وفي حين أنه يجب أن يتفق المرء مع جوهانسن في أن السياسة كانت تعني - بالنسبة لبعض الفقهاء المسلمين - فقط توحيد العقوبات التعزيرية، لكن يبدو من الصعب قبول تصريحه بأن هذا المعنىٰ هو شكل أصيل من أشكال السياسة الشرعية[(١)].

ومع ذلك، فإن الجانب القسري للسياسة ليس سوىٰ بُعْدٍ واحد من بين عدة أبعاد أخرىٰ موجودة في أدبيات السياسة الشرعية. ولما كان الأمر كذلك، فإن غالبية الفقهاء المسلمين لا يَعُدُّون القدرة العقابية للدولة هي نفسها تدبير الحكومة للنظام العام.

بل تذكر أدبيات الفقه وظائف الدولة الأخرىٰ، استنادًا إلىٰ السؤال الفقهي محل التناول، مثل الوظيفة المالية (في أبواب الصدقات والزكاة) أو الوظيفة الدفاعية (في باب الجهاد).

وبالمثل، عند التعامل مع الجنايات (في أبواب الحدود)، تظهر الدولة - أولًا وقبل كل شيء - كعامل قسري ضروري؛ لذلك، لا يمكن فهم السياسة فقط كعقوبة جنائية، بعيدًا عن الأبواب الفقهية الخاصة بالجنايات. ومع ذلك،

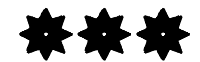
= وقد انتقد أوفامير أنجم مقاربة جوهانسن لتراث ابن تيمية لكونها مقاربة مفرطة في قانونيتها، انظر:

Anjum, Ovamir: Reason and Politics in Medieval Islamic Thought. The Taymiyyan Moment, Madison 2008, pp. 62–66.

(١) انظر:

Johansen, Baber: Contingency in a Sacred Law. Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh, Boston and Leiden 1999, p. 217.

ركز جوهانسن في كتاباته الأخيرة علىٰ بعض الجوانب «السياسية-الأخلاقية» للسياسة الشرعية[١]. وبهذه الغاية، أصبح أكثر تفطنًا لنظام ابن تيمية السياسي الاجتماعي، ووضع أفكاره ضمن السياق المملوكي. ومع أخذ هذا في الاعتبار، سأنتقل الآن إلىٰ المشكلات القانونية والأخلاقية الرئيسة للسياسة الشرعية كما ناقشها ابن تيمية وابن القيم.



(١) انظر:
Idem: A Perfect Law in an Imperfect Society. Ibn Taymiyya's Concept of «Governance in the Name of the Sacred Law», in: Peri Bearman, Wolfhart Heinrichs and Bernard G. Weiss (eds.): The Law Applied. Contextualizing the Islamic Shari'a; a Volume in Honor of Frank E. Vogel, London and New York 2008, pp. 259–294.



٢ـ فساد المجتمع

الفساد مفهوم سلبي للغاية في القرآن. وفي كثير من الأحيان، يشير هذا التعبير للانحلال الروحي للمجتمع الذي يختار الانتقال من حالة الإيمان إلىٰ الكفر. ويربط القرآن أيضًا بين الفساد الديني والفساد في الأرض والاضطراب والفوضىٰ، الأمر الذي يؤدي إلىٰ غياب الأمن للناس والممتلكات، في علاقة سببية مباشرة[١].

وفي أحد تجلياته، يشير الفساد إلىٰ الخراب والتعدي علىٰ ممتلكات الآخرين أو الاعتداء علىٰ الأبدان[٢]. وكل هذه المصائب تأتي نتيجة عصيان الإنسان لخالقه. وبما أن الإنسان يدمر النظام الإلهي بالسعي نحو الثروة والسلطة، فإن هاتين الشهوتين مرتبطتان بالفساد[٣].

وفي المصطلحات الفقهية الإسلامية، يعني الفساد: «البطلان»؛ أي: جميع الأفعال الفقهية الدينية أو التجارية أو الاجتماعية التي لا تتفق والشريعة، فهي باطلة تمامًا وملغاة أو فاسدة.

---

(١) فالح، عامر عبد الله، «معجم ألفاظ العقيدة»، الرياض، ١٩٩٧، ص ٨٥٣، علىٰ سبيل المثال: القرآن (٦:٣٣).

(٢) انظر:

Penrice, John: A Dictionary and a Glossary of the Qur'an, Delhi 2002, p. 110.

(٣) انظر:

Rahman, Fazlur: Major Themes of the Qur'an, Chicago 2009, p. 56.

إن استخدام تعبير الفساد في الشريعة الإسلامية يتجاوز هذا المعنىٰ المحدد. وهكذا، يستخدم الفقهاء تعبير «فساد الزمان» لاستنكار تدهور الأزمان[1] أو أي فساد في الهيكل السياسي مثل الانشقاق أو الخروج علىٰ الحاكم[2].

فأي انحراف عن السلوك الاجتماعي أو الديني أو السياسي المنصوص عليه في الشريعة الإسلامية هو عمل من أعمال الفساد. وعلىٰ الرغم من أن المفهوم قد اتسع ليشمل الفساد السياسي والاقتصادي، إلا أنه احتفظ بدلالاته الدينية والأخلاقية[3].

وفي الخطاب الديني لدىٰ أهل الحديث[4]، من أهل الأثر والعلماء الذين اعتمد عليهم ابن تيمية وابن القيم، يرتبط الفساد بكل جوانب البدع. ففي مرحلة معينة، يميل أهل الحديث إلىٰ اعتبار أي حركة إصلاحية كنوع من الفساد والاضطراب. ومن ثَمَّ، فهم يجسدون التيار الأكثر تحفظًا للأفكار داخل الحركات والطوائف الإسلامية.

---

(١) انظر:
Gerber, Haim: Islamic Law and Culture. 1600–1840, Leiden 1999, p. 124.

(٢) انظر:
Bennison, Amira K.: Jihad and its Interpretations in Pre-Colonial Morocco. State-Society Relations During the French Conquest of Algeria, London 2002, p. 167.

(٣) للمزيد حول هذا الجانب، انظر: الغزالي، محمد، «الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية»، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٧.

(٤) للمزيد حول هذه المدرسة الأثرية في الفكر الإسلامي، انظر:
Schacht, Joseph: Ahl al-Ḥadīth, in: EI2, vol. 1 (1960), pp. 258–259.

وبالمثل، يرىٰ ابن تيمية أن الفساد يأتي نتيجة لتعطيل الشريعة. فبالنسبة له، ليس هناك شك في أن الشريعة تحافظ علىٰ منزلة العقيدة بين أفراد المجتمع وتعتني بما يصلحهم كذلك.

يقول ابن تيمية: «كثير مما يوجد من فساد أمور الناس، إنما هو لتعطيل الحد»[(١)]. وهو أشد انتقادًا لتعطيل الحدود مقابل المال أو لأجل الجاه. فعند ابن تيمية، هذا أحد الأسباب الرئيسة للفساد[(٢)].

❑ **وبالنسبة للفساد، يميز ابن تيمية بين أربع فئات من الناس:**

القسم الأول: يريدون العلو علىٰ الناس، والفساد في الأرض، وهو معصية لله، وهؤلاء الملوك والرؤساء المفسدون، كفرعون وحزبه. وهؤلاء هم شرار الخلق.

والقسم الثاني: الذين يريدون الفساد، بلا علو، كالسُّرَّاق والمجرمين من سفلة الناس.

والقسم الثالث: يريدون العلو بلا فساد، كالذين عندهم دين يريدون أن يعلوا به علىٰ غيرهم من الناس.

وأما القسم الرابع: فهم أهل الجنة، الذين لا يريدون علوًا في الأرض ولا فسادًا، مع أنهم قد يكونون أعلىٰ من غيرهم[(٣)].

---

(١) ابن تيمية، «السياسة الشرعية»، ص ٩١.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٣٨.

۞ ومن هذا التصنيف، يستخلص ابن تيمية:

فإذا كان المقصود بالسلطان والمال هو التقرب إلىٰ الله، وإنفاق ذلك في سبيله، كان ذلك صلاح الدين والدنيا. وإن انفرد السلطان عن الدين، أو الدين عن السلطان فسدت أحوال الناس(١).

فما العلاقة التي ينشئها ابن تيمية بين الفساد بوصفه فسادًا عامًّا وفسادًا دينيًّا؟ يبدو أنه يَعُدُّ فساد الحكام سببًا لفساد المحكومين. هنا مرة أخرىٰ، يُنظر إلىٰ الحكام علىٰ أنهم «الحماة» للنظام العام الإسلامي، وليس مجرد سلاطين أو قادة للأمور الدنيوية.

ومع ذلك، يمكن أن تظل حالة الناس غير فاسدة بشكل جزئي. لكن الأمور قد تكون أسوأ في ظل غياب الحكام، الذين يجسدون النظام(٢)

وبالمثل، يدين ابن القيم السلوك غير الأخلاقي في المجتمع. فهو ينتقد في المقام الأول اختلاط الرجال والنساء، الذي يَعُدُّه، أصل كل الذنوب.

وانطلاقًا من «الطرق الحكمية»، يبدو أن ابن القيم يولي اهتمامًا أكبر للجوانب الاجتماعية للفساد أكثر من ابن تيمية. ولتوضيح هذا نقول - في المقطع التالي: يقرر ابن القيم:

ولا ريب أن تمكين النساء من اختلاطهن بالرجال: أصل كل بلية وشر،

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٠.

(٢) انظر:

Bori, Caterina: Théologie politique et Islam a propos d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et du sultanat mamelouk, in: Revue de l'histoire des religions 224 (2007), pp. 5–46, here p. 24.

وهو من أعظم أسباب نزول العقوبات العامة، كما أنه من أسباب فساد أمور العامة والخاصة، واختلاط الرجال بالنساء سبب لكثرة الفواحش والزنا، وهو من أسباب الموت العام، والطواعين المتصلة[(١)].

وبالإضافة إلىٰ ذلك، يبدو أن ابن القيم أكثر اهتمامًا بالأدلة القضائية في التعامل مع العنف السياسي المناهض للنظام. ونتيجة لذلك، يرىٰ أنه يمكن قبول شهادة أتباع الفرق العقدية المخالفة بِمَن فيهم الشيعة والمعتزِلة في القضاء، ويبرر مثل هذا الحل القضائي الاستثنائي بضرورة حفظ النظام القضائي. فإذا كان عامة أهل البلد أو ولاتها من أتباع الفرق المخالفة، أو إذا كان القضاة والمفتون من أتباع هذه الطوائف، فلا يمكن رفض شهادتهم لئلا يفضي ذلك إلىٰ تعطيل الإجراءات القضائية بالكلية مما يفضي في النهاية إلىٰ فساد كبير[(٢)].

ومن ثَمَّ، فإن الوظيفة الأولىٰ لأي سياسة عامة هي حفظ المجتمع من الفساد. ويوضح باربر جوهانسن أن المهم في السياسة الشرعية «ليس هو نظام القواعد والأعراف، ولكن المقاصد الدينية وراء هذه الأحكام في نظامها السياسي العملي»[(٣)]. وبعبارة أخرىٰ، ما يهم ابن القيم هو كيفية منع الفساد كموقف فوضوي يخسر فيه الدين سلطته علىٰ الناس.

وفي السياق نفسه، ولكن في اتجاه معاكس، يتبنىٰ ابن تيمية منهجًا وقائيًّا

(١) ابن قيم الجوزية، «الطرق الحكمية»، ص ٧٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٦٥.

(٣) انظر:

Johansen, *Signs as Evidence*, p. 181.

من الفساد من خلال جعل الخارج علىٰ السياسة كقاطع الطريق؛ إذ إن الأول يحدث حالة من الفساد العام[١]. وفي هذه النقطة، يبدو أن ابن تيمية تأثر بالغزالي. وقد ذكر آن لامبتون أن الأخير «مدفوعًا بالخوف من الفتنة والفساد الذي يقود إلىٰ إحداث اضطراب وجلبة [...] حاول دمج منزلة السلطان في الخلافة، ومن ثَمَّ حفظ وحدة الخلافة»[٢].

والسر وراء هذا المفهوم السني للفساد - فيما يظهر - هو الاعتقاد بأن الفساد العام يغير الفطرة التي هي الحالة الأصلية للخلق الذين يولدون علىٰ التوحيد[٣]. وباختصار، هناك نوع من الانكماش والتوسع في الشريعة فيما يخص الفساد؛ وفي النهاية، تتنازل الشريعة عن بعض قواعدها لصالح منع انتشار الفساد في النظام العام. وعلىٰ نفس المنوال، يتم تمديدها لتشمل مناطق من «غير الشريعة» لنفس السبب.

---

(١) انظر: *Abou El Fadl, Khaled: Rebellion and Violence in Islamic Law, Cambridge and New York 2001, p. 277.*

انظر كذلك:

Bin Mohd Sharif, Mohd Farid: Baghy in Islamic Law and the Thinking of Ibn Taymiyya, in: Arab Law Quarterly 20 (2006), pp. 289–305.

(٢) انظر:

Lambton, Ann K. S.: Changing Concepts of Authority in the Late Ninth/ Fifteenth and Early Tenth/Sixteenth Centuries, in: Alexander S. Cudsi and ʿAlī al-Dīn Hilāl (eds.): Islam and Power, Baltimore 1981, p. 49.

(٣) انظر:

Griffel, Frank: The Harmony of Natural Law and Shari'a in Islamist Theology, in: Abbas Amanat and Frank Griffel (eds.): Shari'a. Islamic Law in the Contemporary Context, Stanford 2007, p. 46.



٣ ـ توسيع النظام القسري

مع ما سبق، أبدىٰ ابن تيمية وابن القيم تخوفهما من الاعتماد المتكرر من الحكام المسلمين علىٰ التدابير غير الشرعية والمبادئ القسرية في النظام العام - خاصة أولئك الذين استنجدوا بالتدابير القسرية في النظام العام -التي تكفلها الشريعة كمسوغ للاستعانة بهذه السبل القانونية. فإذا قرر الولاة تنحية الشريعة عن النظام العام بسبب خلوها من البراجماتية، أو لإحلال تلك السبل بديلًا للشريعة لتكون مصدرًا للسلطة، فإن الشريعة عندها ستواجه خطر التلاشي.

وهناك فقرة محورية في كلام ابن القيم تمثل نهجه العملي في تلك المسألة حين ذكر مناظرة بين ابن عقيل (المتوفىٰ ٥١٣ هـ/ ١١١٩ م) وأحد فقهاء الشافعية. فالشافعي يُعرِّف السياسة الشرعية في هذا السياق بأنها «لا سياسة إلا ما وافق الشرع»[(١)]، أما قول خصمه الحنبلي علىٰ النقيض من ذلك بأن سياسة أمور المسلمين: «ما كان فعلًا يكون معه الناس أقرب إلىٰ الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه رسول ولا نزل به وحي»[(٢)]. ويعترض ابن عقيل علىٰ هذا التعريف الذي قدمه الفقيه الشافعي:

فإن أردت بقولك: «إلا ما وافق الشرع» أي: لم يخالف ما نطق به الشرع:

---

(١) ابن قيم الجوزية، «الطرق الحكمية»، ص ٢٩

(٢) المرجع السابق.

فصحيح. وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع؛ فغلط، وتغليط للصحابة. فقد جرىٰ من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجحده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريق عثمان المصاحف»، فإنه كان رأياً اعتمدوا فيه علىٰ مصلحة الأمة(١).

تبين هذه المناظرة الآراء المتعارضة للفقهاء حول العلاقة بين السياسة والشريعة. فالفريق الأول يقبل الحلول التوافقية مع سياسة الحكام، طالما أنها تقدم مصلحة عامة قد أقرتها الشريعة؛ والفريق الثاني يقول: إن سياسات الحكم تتعارض مع سياسات الشرع، بحجة أن الشريعة مكتملة ولا تحتاج إلىٰ أي شرعية أو وسائل تفعيل من خارجها. ويمكن للمرء أن يرىٰ أن أفكار الفريق الأول أكثر براجماتية، بمعنىٰ: أن الفقهاء يعترفون بالدور المهم الذي يلعبه نظام الحكم في تشكيل النظام العام.

وقد وضعت مذاهب فقهية أخرىٰ واجهت نفس التحدي علىٰ ما يبدو مبدأ الضرورة كمرتكز للسياسة، بينما اتجهت أخرىٰ نحو مبدأ المصلحة(٢) غير أن

---

(١) المرجع السابق.

(٢) ونطبق نفس الأمر كما لاحظ أنتوني بلاك في رد فعل الشيعة الإثنىٰ عشرية علىٰ نفس المسألة «رأىٰ الشيعة الإثنا عشرية القديمة أن الإمام فقط هو الذي له الحق في استخدام القوة القسرية. وقد أعطىٰ الكركي هذا الحق للمجتهد، نائب الإمام، في إصدار الأحكام وفرض العقوبات القانونية». انظر:

Black Antony: The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present, New York 2001, p. 229.

للمزيد حول الضرورة، انظر :

Krawietz, Birgit: Ḍarūra in Modern Islamic Law. The Case of Organ Transplantation, in: Robert Gleave and Eugenia Kermeli (eds.): Islamic Law. =

تلك المصادر الفرعية والمتعارضة من الأحكام والإجراءات القانونية لديها قصور في حفظ كون الشريعة المصدر الرئيسي لشرعية السلطة السياسية لحكام المسلمين؛ لذا فلا بد أن يكون نطاق السياسة الشرعية أكبر بكثير من مجال المصلحة أو الضرورة. ويتبين من ذلك أن السياسة الشرعية تسعىٰ إلىٰ تبرير السياسة القسرية، التي انتهجها الحكام المسلمون. ومن ناحية أخرىٰ، فهي تجعل أي حكم أو مبدأ مماثل -من خلال توسعة معناها- جزءًا من الشريعة.

ويترتب عن ذلك محاولة ابن تيمية تسويغ السياسة القسرية بالقول بأن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين[1]. ويستخدم في الغالب تعليلًا نصيًّا مفاده أن «المقصود الواجب بالولايات: إصلاح دين الخلق الذي متىٰ فاتهم خسروا خسرانًا مبينًا، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم»[2].

كما يرىٰ أن الغاية من الأحكام القسرية هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[3]؛ لذلك فالواجب علىٰ ولي الأمر أن يأمر بالصلوات المكتوبات

= *Theory and Practice, London and New York, 1997, pp. 185–193.*

للمزيد حول المصلحة، انظر:

Opwis, Felicitas Meta Maria: Maṣlaḥa and the Purpose of the Law. Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century, Leiden and Boston 2010

(١) ابن تيمية، «السياسة الشرعية»، ص ٢٣٢.

(٢) المرجع السابق ص ٣٠

(٣) المرجع السابق، ص ٩٦. انظر ابن تيمية «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في:

Cook, Michael A.: Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought, Cambridge 2000, pp. 151–158. =

جميع مَنْ يقدر علىٰ أمره، ويعاقب التارك بإجماع المسلمين[١].

ويُستخلص من ذلك أن ابن تيمية لا يدعو إلىٰ تبني سياسة شرعية مثالية، تحل محل السياسة التي ينتهجها ولاة المسلمين؛ بل يؤيد تبني آداب عامة صارمة تحت رعاية الدولة القائمة. ويشدد ابن تيمية علىٰ ضرورة وضع حدود علىٰ هذه السلطة الواسعة التي يمنحها للحكام؛ ولذا فلا غرابة في أنه يستدعي مرة أخرىٰ النظام الأخلاقي الإسلامي؛ لإنكار الفساد السياسي والأخلاقي لبعض الأمراء والقادة[٢]، لكنه لم ينتقد بهذا الشكل المماليك والسلاطين المسلمين. وكما أنه يبرز صفتين لا بد من توافرهما في الحاكم الصالح: القوة والأمانة[٣].

وبعبارة أخرىٰ، هو يعتبر السياسة العامة القانونية القسرية مزيجًا من القوة والمسؤولية. ولعل أكثر ما كان يشغل ابن تيمية هو كيفية التعاطي مع الواقع في زمانه؛ لذا لم ينظر إلىٰ الدولة علىٰ أنها مشتبه فيها أو اعتبرها شرًّا ضروريًّا، كما ذكر ساشيدينا[٤]، بل المقصد الجوهري له أن تظل الشريعة هي المصدر

= انظر أيضًا:

Laoust, Henri: Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-al-Din Ahmad b. Taimiya, canoniste Ḥanbalite. Né à Ḥarrān en 661/1262, mort à Damas en 728/1328; thèse pour le doctorat, Cairo 1939.

(١) ابن تيمية، «السياسة الشرعية»، ص ٩٦.

(٢) المرجع السابق ص ٢٤٠-٢٤٣.

(٣) المرجع السابق ص ١٧.

(٤) انظر:

Sachedina, Abdulaziz: Guidance or Governance? A Muslim Conception of «Two Cities», in: George Washington Law Review 68 (2000), pp. 1079–1097, here p. 1087.

النهائي للسلطة.

علىٰ نفس المنوال سار ابن القيم بتأييده توسيع سلطة القضاة بُغْية تفعيل النظام القضائي، إلا أنه شدد أيضًا علىٰ ضرورة فهم القاضي للسياق الذي يطبق فيه الأحكام الفقهية؛ بمعنىٰ أن عليه النظر في واقع المسلمين قبل تنزيل أحكام الشريعة علىٰ هذا الواقع. ومن هنا تأتي أهمية القرائن والأمارات في العملية القضائية.

والمؤكد أن ابن القيم يدافع باستماتة عن المنظور المعياري للشريعة، ولكن نظرًا لأن طبيعة الأحكام القضائية فنية بالأساس،فإن «الطرق الحكمية» تحمل الكثير من القواسم مع الكتب الخاصة بأدب القاضي. لذا يتناول كتاب ابن القيم بشكل أساسي المسائل القضائية التقليدية التي تعامل معها فقهاء الحنفية، ولكنه يختلف معهم في إعطاء صلاحيات أكثر للقضاء.

ومن أبرز تلك الصلاحيات تخويله للقضاة استخدام التعذيب «من أجل الحصول علىٰ اعتراف بمكان المسروقات، التي يمكن أن يدل مكان وجودها علىٰ سارقها»(١). ويقول عن البضائع المسروقة: «وأما ضرب المتهم إذا عُرِفَ أن المال عنده وقد كتمه وأنكره، فيضرب ليقر به فهذا لاريب فيه، فإنه ضُرِبَ ليؤدي الواجب الذي يقدر علىٰ وفائه»(٢). فإذا كان المال بحوزة المشتبه فيه

---

(١) انظر: *Johansen, Baber: La découverte des choses qui parlent. La lègalisation de la tor- ture judiciaire en droit musulman (XIIIe–XIVe siècles), in: Enquête, anthropolo- gie, histoire, sociologie 7 (1998), pp. 175–202, here p. 197.*

انظر كذلك مناقشته لمفهوم التعذيب و«محنة الشبهة» في كتابه:
Signs as Evidence, pp. 189–192.

(٢) ابن القيم الجوزية، «الطرق الحكمية»، ص ٢٨٧.

ولكن يخفيه في مكان ما، فإن الأصل فيه هو ضربه.

أما إذا أنكر هذا الاتهام، فلا بد من ضربه لإجباره علىٰ الاعتراف بفعله؛ لذا يبرر ابن القيم ضرب السارق مؤكدًا علىٰ أن المشتبه به واجب عليه رد المال(١). وينطبق ذلك أيضًا في ضرب أي شخص يرفض أداء ما عليه من حقوق مالية.

ويستند ابن القيم علىٰ إجماع الفقهاء في رأيه، «عقوبة من عرف أن الحق عنده وقد جحده أو منعه فمتفق عليها بين العلماء ولا أعلم منازعًا في أن من وجب عليه حق - من دين أو عين - وهو قادر علىٰ وفائه وامتنع منه، أنه يعاقب حتىٰ يؤديه، ونصوا علىٰ عقوبته بالضرب»(٢) فكما هو واضح، ما يقلق ابن القيم هو نتائج النظام العام غير المجدي.

وللتأكد من تطبيق عدل الشريعة، فللقضاة كامل السلطة في حل القضايا.

كما يتطرق ابن القيم من آن لآخر إلىٰ موضوع السياسات. فهو يشير إلىٰ أن سبب تجرؤ بعض الحكام علىٰ إظهار لا مبالاة بالشريعة؛ هو جهل بعض الفقهاء الذين يظنون أن نطاق الشريعة لا يتجاوز ما نزل في القرآن والسنة؛ وبهذا يدفع الفقهاء السلطات السياسية للجوء إلىٰ إجراءات غير إسلامية تناسب واقع حكمهم السياسي.

ويذكّر ابن القيم الفقهاء بأن السياسة العادلة؛ هي جزء من روح الشريعة الإسلامية في دلالاتها ومقاصدها الأخلاقية. وبهذه الطريقة، يجادل ابن القيم

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق ص ٢٧٨.

لصالح تكامل الشريعة مع السياسة.

وبالتالي فمن له ذوق في الشريعة، واطلاع علىٰ كمالها، وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد، يدرك أن السياسة العادلة هي الشريعة، وأنه لا عدل فوق عدلها.

ولنستمر مع شرحه للسياسة القضائية؛ لنجده يعرّف السياسة العادلة: بأنها السياسة التي تُخرج الحق من الظالم الفاجر؛ وبالتالي فالعدالة لها دوران بالنسبة له؛ فهي من ناحية تختص باستعادة حقوق المظلوم وتقويم الظالم، والأخرىٰ تأديبية للآثم(١).

ورغم أهمية هذه التفرقة التي وضعها ابن القيم بين السياسة العادلة والسياسة الظالمة، فإنها لم تصبح نقطة انطلاق للتفكير في آليات السياسات الظالمة المعمول بها في زمنه.

كما يشير ابن القيم إلىٰ ضرورة فقه الحاكم؛ حيث يقرر أن الحاكم «إذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات، ودلائل الحال، ومعرفة شواهده، وفي القرائن الحالية والمقالية، كفقهه في كليات الأحكام: أضاع حقوقًا كثيرة علىٰ أصحابها، وحكم بما يعلم الناس بطلانه ولا يشكون فيه، اعتمادًا منه علىٰ نوع ظاهر لم يلتفت إلىٰ باطنه وقرائن أحواله»(٢).

وكذلك يميز ابن القيم بين نوعين من الفقه «فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس، يميز به بين الصادق والكاذب،

---

(١) المرجع السابق ص ٧-٨.

(٢) المرجع السابق ص ٦-٧.

والمحق والمبطل، ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفًا للواقع.»[(١)]

❑ **أما الحسبة:** (نظام يضبط الممارسات التجارية والسلوك الأخلاقي في الفضاء العام)، والتي هي إحدىٰ المنظومات الرئيسية للسياسة العامة الإسلامية، التي تدعم مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلم تظهر في كتاب «السياسة الشرعية» لابن تيمية. ومع الأخذ في الاعتبار أنه تناول بالفعل هذا الموضوع في عمل منفصل «رسالة الحسبة»، فربما لم يرد أن يكرر الموضوع نفسه.

علىٰ أي حال، قامت بعض الدراسات بتحليل مفهوم الحسبة في فكر ابن تيمية. ومما تجدر الإشارة إليه، ما خلص إليه أحمد عبد السلام من أن ابن تيمية يحظر استخدام العنف ضد الحكام ما دام أنهم يقيمون الصلوات. وبالمثل، فهو يحذر من «الممارسات العنيفة التي يمارسها المحتسبون بدون علم أو لين أو صبر»[(٢)].

وقد خصص ابن القيم فصلًا طويلًا لموضوع الحسبة[(٣)]. ويذكّرنا ابن القيم - بإيجاز - بسلطة المحتسب لإيقاع العقاب. ويذكر علىٰ وجه الخصوص أنه يُسمح للمحتسب ضرب أو حبس من لا يؤدي الصلاة في وقتها أو الذين لا

---

(١) المرجع السابق ص ٧.

(٢) انظر:

Abdelsalam, Ahmed: The Practice of Violence in the ḥisba-Theories, in: Iranian Studies 38 (2005), pp. 547–554, here p. 552.

(٣) ابن قيم الجوزية، «الطرق الحكمية»، ص ٦٢٠-٦٨٣.

يعظمون شعائر الدين الأخرىٰ، مثل صلاة الجُمَع والجماعات(١).

ومع ذلك، فإنه يخبرنا بالتفصيل عن أنواع الحيل المختلفة في المجتمع الإسلامي التي تستلزم تدخُّل المحتسب بشدة. ولكونه خصص كتابه لحالات التقاضي أمام القاضي، وجد أنه من غير المناسب أن يولي مزيدًا من الاهتمام بموضوع الحسبة، والتي تمثل السلطة التنفيذية التي تعمل علىٰ حل النزاعات بين الناس دون الحاجة للتقاضي(٢).

إن القضية الرئيسية التي أثارها ابن تيمية وابن القيم، كما يصوغها النعيم، هي إلىٰ الحد الذي ينتهي عنده «أي مبدأ شرعي يُفرض من خلال السلطة القسرية للدولة، ليصبح بعده خارج النظام المعياري للإسلام»(٣).

وبعبارة أخرىٰ: هل يمكن أن تكون السياسة الشرعية الجسر - إذا جاز التعبير - بين النظام المعياري للإسلام والدولة؟ وإذا كان ذلك ممكنًا، فإن السياسة الشرعية يمكن أن تكون نوعًا من القانون الوضعي. دَعُونا لا ننسىٰ أن هذه السياسات القسرية هي - في المقام الأول - ممارسات نابعة من الخليفة اعتُمدت كآراء شخصية أو قرارات شخصية. وعلىٰ الرغم من أنها تتمتع بالشرعية القانونية كقواعد في المدارس الفقهية السنية، إلا أنها نشأت في

(١) المرجع السابق، ص ٦٢٧-٦٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٢٠.

(٣) انظر:

An-Na'im, Abdullahi Ahmed: Shari'a in the Secular State. A Paradox of Separation and Conflation, in: Bearman et al., The Law Applied, pp. 321–341, here p. 322.

الممارسات الفعلية، إن لم تكن في عادات المجتمعات الإسلامية المبكرة. ويعارض النعيم هذا الاحتمال، مؤكدًا:

إن القاعدة الشرعية، كالقوانين الدينية في الإسلام، لا يمكن أن تصبح قانونًا وضعيًّا إلا من خلال السلطة التشريعية للدولة. وعندما يتم تطبيق ذلك من قبل السلطة القسرية للدولة، فإن هذا المبدأ أو القاعدة لا يكونان دينيين، لأن القوة الملزمة أصبحت معتمدة علىٰ السلطة السياسية للدولة وليس علىٰ السلطة الأخلاقية للدين(٤).

يعتمد جوهر كلام النعيم علىٰ الاعتقاد بأن الإكراه والدين بطبيعتهما متعارضان. لكن ابن تيمية وابن القيم كانا واقعيين، ودافعا عن عدم انفصال الدين والقسر. فلم ير أي واحد منهما أن الدولة شكل سياسي فاسد بطبيعته. بل علىٰ العكس من ذلك، يدافع ابن تيمية عن الدولة باعتبارها واحدة من أعظم الواجبات الدينية: «من أعظم واجبات الدين؛ بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها. فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلىٰ بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس»(٥).

وفي الواقع، يؤكد ابن تيمية وبعده ابن القيم علىٰ أن الدولة ضرورية للدين والنظام، الأمر الذي يجعلهم من الفقهاء السياسيين التقليديين للسنة(٦). وفي

---

(٤) انظر للمؤلف السابق:
Religion, the State and Constitutionalism in Islamic and Comparative Perspectives, in: Drake Law Review 57 (2009), pp. 829–850, here p. 831.

(٥) ابن تيمية، «السياسة الشرعية»، ص ٢١٧.

(٦) للمزيد حول: «الضرورة القضائية للدولة عند ابن تيمية»، انظر:
Khan, Qamaruddin: The Political Thought of Ibn Taymiyah, Lahore 1983, p. 125.

حين أن الفكر السياسي المعتزلي يُبرز قدرة البشر علىٰ إدارة أنفسهم عن طريق العقل ومبدأ العدل الكلي، فإن السنة أقل تفاؤلاً.ويعتمدون علىٰ القانون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمع. وبالتالي، فهم بحاجة إلىٰ هيئة سياسية قادرة علىٰ تطبيق القانون. وفي هذه الحالة، لا يوجد تشابه بين الحاجة الفقهية للدولة ومفهوم العقد بين المجتمع والشريعة والدولة. ولكن، ينبغي للمرء أن يفكر في حل وسط بين الشريعة والدولة. ومع ذلك، لم يفكر ابن تيمية وابن القيم في دولة إسلامية من شأنها أن تفرض الشريعة. فبالنسبة لهم، فإن الدولة هي أداة تسمح للشريعة بضبط النظام العام. وبطريقة مماثلة، يركز ابن القيم علىٰ ضرورة أن يكون القاضي قريبًا من الواقع. وهكذا، فهو يشيد بكون القاضي قادرًا علىٰ فهم واقع القضايا (فقهٌ في نفس الواقع)، في الوقت الذي يعيب فيه علىٰ العديد من القضاة الذين لا يملكون هذه الصفة(١).

والأكثر من هذا أنه يرىٰ أن هؤلاء الذين لا يعتبرون السياسة جزءًا من الشريعة لديهم «نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما علىٰ الآخر»(٢).

---

(١) ابن قيم الجوزية، «الطرق الحكمية»، ص ٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٣١.

يلخص فرانك فوغل معنىٰ الواقعية في فلسفة ابن القيم القضائية علىٰ النحو التالي: «لقد قدم هذه الفكرة، وتعلم من ابن تيمية أن العدل، الذي تنشده الشريعة لا يمكن الوصول إليه بمجرد العقيدة، مع غض الطرف عن الواقع والممارسة العملية. إن الشريعة تنشد تحقيق العدل في العالم، وبقدر ما تسمح قدرة البشر»، انظر:

Vogel, Frank: Islamic Law and Legal System. Studies of Saudi Arabia, Leiden and Boston 2000, p. 145.

٤ ـ مقارنة بين ابن تيمية وابن القيم في موضوع السياسة الشرعية

في نهاية المطاف، أود أن أقارن باختصار بين هذين الكتابين لابن تيمية وابن القيم في السياسة الشرعية، ومن الضروري في هذه المرحلة مراعاة الفرق بين دوافع المؤلفين في الكتابة عن هذا الموضوع.

يبدو أن ابن تيمية قام بتأليف أطروحته؛ كنصيحة للأمير المملوكي جمال الدين آقوش المنصوري (ت ٧٢٠/ ١٣٢٠-٢١) حاكم دمشق، الذي طلب من المؤلف أن يكتب رسالة في السياسة[١]. وعلىٰ هذا النحو، يمكن اعتباره نصيحة سياسية فقهية.

أما ابن القيم فقد سأله شخص غير معروف من طرابلس عن صحة حكم القاضي أو الحاكم الذي «يحكم بالفراسة والقرائن التي يظهر له بها الحق، حتىٰ إنه ربما يتهدد أحد الخصمين إذا ظهر له منه أنه مبطل، وربما ضربه»[٢].

ربما يفسر الفرق بين هذه الدوافع الاختلاف في بنية الكتابين: فابن تيمية يتناول عدة نقاط مثل الحكم والجنايات والجهاد، في حين يركز ابن القيم بشكل أساسي علىٰ الأساليب القضائية التي تمكّن من إجراء تحقيق قانوني فعّال. وبهذا المعنىٰ، تناول ابن تيمية الخلفية النظرية لمناقشة المسائل الاجتماعية والسياسية، وظل حذرًا لأن جمهوره الأساسي كان هو السلطة

---

(١) ابن تيمية، «السياسة الشرعية»، ص ٤.

(٢) ابن قيم الجوزية، «الطرق الحكمية»، ص ٣-٤.

السياسية. وفي المقابل، كان على ابن القيم أن يشرح سؤالًا محددًا وفنيًّا لا يمكن أن يكون مفيدًا إلا في ضوء منظومة قضائية.

وتبعًا لذلك، عندما يناقش ابن القيم، على هامش غرضه الرئيسي، أسئلة عامة عن السياسة، فإنه يقتبس أو يعيد صياغة أسلوب معلمه(١). وعلى العكس من ذلك، عندما يركز على المسائل القضائية، نجده يقدم قدرًا أكبر من الفقه والحديث مما فعل أستاذه. ومع وضع ذلك في الاعتبار، لم يعارض ابن القيم منهجية ابن تيمية. ففي الأعم، هي منهجية استنباط نصي تعتمد في الغالب على القرآن والآثار والممارسات القضائية والسياسية للصحابة. ونادرًا ما يتدخل المؤلفان؛ إما للـ«تمجيد» فقط أو لاستخلاص استنتاجات من هذه الحالات. وعلاوة على ذلك، نجدهما يؤكدان على صفات العلم الفقهي والمرجعية الأخلاقية للسلف، كنماذج للحكام والقضاة العادلين. وإذا اتفقنا مع وائل حلاق في افتراضه أنه في أوائل عهد الإسلام كانت السلطة الفقهية «شخصية وخاصة، وكانت تتمثل في أشخاص الفقهاء (سواء أكانوا رجالًا عاديين أم الخلفاء في بعض الأحيان)»(٢).

فيمكننا إذًا أن نلحظ في هذا المستوى أن مساهمة ابن تيمية وابن القيم كانت في تحويل تجسد سلطة الشريعة من المجال الأخلاقي/ القانوني الفردي إلى منهج يهتم بالنظام العام. ومع ذلك، فإن مقاربتهما عزت طغيان

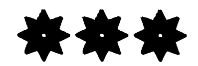
---

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٥.

(٢) انظر:
Hallaq, Wael: An Introduction to Islamic Law, Cambridge and New York 2009, p. 35.

الدولة في العالم الإسلامي(١).

وفيما بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر، استمرت السياسة الشرعية في الظهور في الكتب السياسية وكذلك في الكتب الفقهية(٢). وعلىٰ وجه الخصوص، اهتم الفقهاء الأحناف بهذه المفاهيم والعقائد؛ لأنهم كانوا مسؤولين عن المؤسسات القضائية الرسمية، وظلوا علىٰ اتصال وثيق مع السلطات السياسية(٣).



---

(١) ابن تيمية نفسه عندما أصبح ضحية للنظام القسري تحت حكم دولة المماليك، انتهىٰ به الأمر وهو يدعو للحد من اختصاص الدولة. انظر:
Jackson, Sherman A.: Islamic Law and the State. The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī, Leiden and New York 1996, pp. 205–206.

(٢) للتعرف علىٰ نظرة عامة حول السياسة الشرعية، انظر:
Masud, The Doctrine of Siyāsa, pp. 1–29.

(٣) من بين كتب السياسة الشرعية المتأخرة: دده خليفة أفندي إبراهيم (ت ٩٧٣/ ١٥٦٥، المذهب الحنفي): «السياسة الشرعية»، تحقيق فؤاد، عبد المنعم أحمد، الإسكندرية، ١٤١١/ ١٩٩١. طوغان شيخ المحمدي (ت ٨٧٨/ ١٤٧٣، المذهب الحنفي): «المقدمة السلطانية في السياسة الشرعية»، تحقيق: عبد الله محمد عبدالله، القاهرة، ١٩٩٧. بيرم، محمد بن الحسين (ت. ١٢١٤/ ١٨٠٠، المذهب الحنفي): «رسالة في السياسة الشرعية»، تحقيق: محمد صالح العسلي، دبي، ٢٠٠٢.



الخاتمة

إن نظرة فاحصة علىٰ «الأفكار السياسية» لدىٰ ابن تيمية وابن القيم تكشف لنا أن ما يبدو أنه النقطة المرجعية الرئيسية «للدولة الإسلامية» أو «الحكومة الإسلامية»، وهي حجر الزاوية في الكثير من الخطاب السياسي الإسلامي اليوم، هي مجرد خرافة. فليس الأمر فقط أن فرضية الراديكالية لدىٰ الكاتبين فرضية غير صحيحة - كما ذكرنا - بل إنهما قاما أيضًا بإعادة إنتاج نموذج محافظ مماثل للفقهاء السنة المحافظين.

وبالنسبة لهما، تسود حقيقتان بارزتان: الأولىٰ؛ أن هناك نظامًا عامًّا فاسدًا يتحدىٰ شرعية الشريعة وبقاءها؛ والثاني، هو أنه - فقط - من خلال التنازل للدولة عن بعض الإكراه المرخص به يمكن إعادة سيطرة الشريعة علىٰ المجتمع.

وفي نهاية المطاف، تعتبر السياسة الشرعية نقدًا أخلاقيًّا للمجتمع والدولة مع تركيز قوي علىٰ العدالة القسرية.

كان كِلَا المؤلفين يشعران بالقلق إزاء حالة الأخلاق في المجتمع، والتي من وجهة نظر «الحنبلية» الأرثوذكسية، قد وصلت إلىٰ مستوىٰ من الفساد لا يمكن السكوت عليه؛ لذلك، فقد سلطا الضوء علىٰ حل معياري لإعادة الولاة والمجتمع إلىٰ الطريق الصحيح (إصلاح الراعي والرعية) وهو عنوان عمل ابن تيمية في «السياسة الشرعية»[1].

---

(١) قارن الهامش رقم (١) صفحة ٢٥٤.

وثمة فارق رئيس بين ابن تيمية وابن القيم؛ فإذا كان ابن تيمية يركز بشكل أكبر علىٰ ما يجب فعله لإصلاح الأخطاء، فإن ابن القيم كان منشغلاً بطرق فعل ذلك.

وهكذا، يناقش بشكل أساسي في «الطرق الحكمية» الأساليب التي تسمح للقضاة بفرض نظام أخلاقي في المجتمع(١).

بالإضافة إلىٰ ذلك، لم يتعامل ابن تيمية مع الحسبة، ربما لأنه يخاطب بكتابه أساسًا حاكمًا كبيرًا قد لا يكون مهتمًّا بمسائل مراقبة السوق. لكن علىٰ العكس من ذلك، فإن ابن القيم، الذي كانت كتابته في المجال القضائي، شعر بضرورة التعامل، حتىٰ وإن كان علىٰ نطاق محدود، مع مؤسسة تهتم بحل النزاعات.

وفي التحليل الأخير، لا يقدم ابن تيمية وابن القيم نموذجًا إسلاميًّا للحكم. فمن النقاط التي يتعاملون معها، هناك بعض الاهتمامات السياسية للفكر السياسي الإسلامي الحديث، لكن الإطار مختلف تمامًا. فهما لم يحاولا إثبات وجود نظرية سياسية إسلامية تتعارض مع الممارسة السياسية للمماليك.

وفي أحسن الأحوال، عندما دعا كلٌّ منهما إلىٰ فرض السياسة الشرعية كسياسة قسرية أو مجموعة من التدابير القضائية القسرية، قدما نقدًا أخلاقيًا قاسيًا للنظام العام.

إنه نوع من تمديد سلطة القاضي أو الحاكم من جهة وإضفاء الشرعية علىٰ

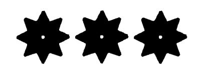
---

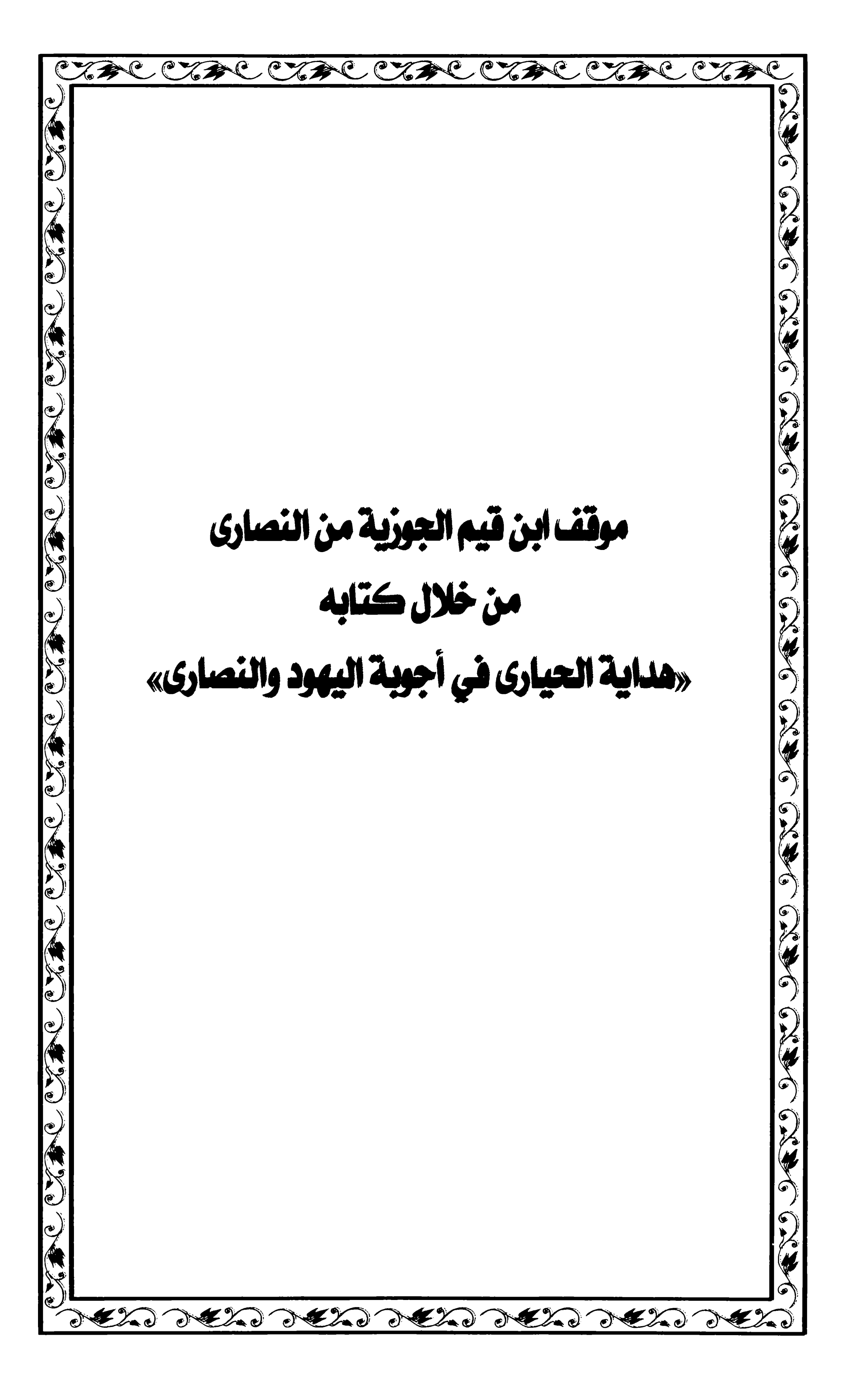
(١) قارن الهامش رقم (٢) صفحة ٢٥٤.

هذه السلطة من ناحية أخرىٰ. وبالتالي، فإن التفسير المقبول علىٰ نطاق واسع للسياسة الشرعية بأنه «الحكم المتوافق مع الشريعة» لا يبدو أنه يعكس بدقة الأفكار الاجتماعية والسياسية لابن تيمية وابن القيم. وبالإضافة إلىٰ ذلك، فقد أوضحتُ أن الغاية النهائية للسياسة الشرعية هو جعل المجتمع يعظم قواعد الشريعة.

وما أخلص إليه هو أنه علىٰ الرغم من التضخم الأيديولوجي السلبي الذي يحيط بكتابات ابن القيم وابن تيمية، فإن أعمالهما مهمة من الناحية العلمية لفهمنا لمفهوم السلطة لدىٰ السنة وتستحق الكثير من الاهتمام اليوم.

وعلىٰ أية حال، يجب علينا مراجعة تراثيهما بطريقة تشمل الطابع المحافظ والأخلاقي لنهجيهما.





موقف ابن قيم الجوزية من النصارى
من خلال كتابه
«هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى»



المقدمة (١)

عندما تتلاقىٰ الأديان المختلفة مع بعضها البعض، فيمكنها أن تتعامل مع هذا الموقف بطرق متعددة؛ فإذا قبلت فكرة أن غيرها من الأديان يقدم أيضًا طرقًا مشروعة للنجاة، فإن هذا يعد في عمومه قَبُولًا للتعايش مع هذه الأنظمة الدينية المختلفة، ولكن إذا ما رفض أتباع دين معين هذا الأمر وزعموا بالتفوق المطلق لدينهم علىٰ غيره، فإن هذا يُعد نوعًا من الانخراط في المنافسة مع الأديان الأخرىٰ، وَفْقًا لِمَا تُمْليه عليهم قواعد دينهم.

والحق أن كُلًّا من المسيحية ومنافسها الأحدث منها تاريخيا - الإسلام - قد وقعا علىٰ نحو الخصوص في براثن هذا الموقف الثاني في القرن العشرين، إذ اشتهر هذا الأمر وذاع بين الناس، كما اعتبره البعض موضوعًا للجدال والمناقشة في القرون الوسطىٰ (٢).

بمعنىٰ: أن الصراع بين الإسلام والمسيحية باعتبارهما نظامين ذوي أهمية

---

(١) بني هذا البحث علىٰ رسالة الماجستير المقدمة إلىٰ معهد الدراسات الدينية في جامعة لايبزيغ في عام ٢٠٠٤. وأود أن أعرب عن خالص شكري لبرجيت كروايتيز وجورج تامر علىٰ قبولهما إدراجه في العدد الحالي. كما أتقدم بخالص الشكر إلىٰ Zentrum Moderner Orient، برلين، لتمويل الترجمة الإنجليزية.

(٢) أستخدم هذا التعبير «القرون الوسطىٰ» في بقية البحث للإشارة إلىٰ الفترة من منتصف القرن الأول/ السابع وحتىٰ نهاية القرن التاسع/ الخامس عشر، علمًا بأنني أدرك تمام الإدراك أن استخدام المصطلح «عصر التنوير الأوروبي وعصر الرومانسية» في التاريخ (الفكري) الإسلامي يعد أمرًا مثيرًا للجدل.

قد جرىٰ علىٰ المستويين العسكري والسياسي، بالإضافة إلىٰ مناقشته أيضًا في المناظرات الكلامية مع المجتمعات الدينية الأخرىٰ، بَيْدَ أن الأمر الأكثر أهمية في ذلك كله هو أن هذه المناظرات والكتابات الجدلية قد لعبت دور الوسيلة لوقوع كلٍّ من المسيحية والإسلام في شِرَاك هذا الصراع(١).

كان الغرض والهدف من وراء هذه الأعمال محل اهتمام العلماء علىٰ الرغم من أنهم قد درسوها في الغالب الأعم في ضوء السياقات السياسية-الاجتماعية وثيقة الصلة بها، ناهيك عن المواقف الدينية التي كتبت فيها(٢).

وإذا ما أراد شخص أن يحدد وظيفة هذه الكتابات علىٰ وجه العموم وقدر الإمكان، أي بدون الرجوع إلىٰ الأحداث التاريخية الحقيقية التي كتبت فيها، فيمكنه حينها - اعتمادًا علىٰ «نظرية النظم الاجتماعية» لنيكلاس لوهمان - أن يحدد اتجاهين اثنين قد تغلبا علىٰ معظم الكتابات الإسلامية الجدلية في القرون الوسطىٰ(٣):

---

(١) لمعلومات حول هذا الموضوع، انظر علىٰ سبيل المثال:
Busse, Heribert: Die theologischen Beziehungen des Islam zu Judentum und Christentum, 2nd ed., Darmstadt 1991, pp. 1–2.

(٢) يتضح هذا الأمر جليًّا، علىٰ سبيل المثال، في المقالين التاليين:
Charfi, Abdelmajid: La function historique de la polémique islamochrétienne a l'époque abbaside, in: Samir Khalil Samir and Jorgen S. Nielsen (eds.): Christian Arabic Ap ologetics During the Abbasid Period, Leiden 1994, pp. 44–56, and Charfi, Abdelmajid: Polémiques islamo-chrétiennes a l'époque médiévale, in: Jacques aardenburg (ed.): Scholarly Approaches to Religion, Interreligious Perspectives and Islam, Bern, Berlin and Frankfurt a. M. 1995, pp. 261–274.

(٣) هذا العرض الفكري القادم يعتمد علىٰ المقال التالي: =

أولًا: يمكن ملاحظة أن المنخرطين من المسلمين في الجدال ضد المسيحيين في القرون الوسطىٰ قد دمجوا الدين الآخر ضمن وجهة نظرهم المعينة والخاصة حول دينهم، بهدف التعريف بسلبياته ونقائصه، فهم في العموم لا يصورون المسيحية أو يعتبرونها ديانة مستقلة؛ وهم في سبيل التأكيد علىٰ زعمهم بوجود الحقيقة المطلقة في الإسلام باعتباره الدين السماوي الخاتم يصنفونها (المسيحية) في التاريخ الإسلامي علىٰ أنها في شكلها الحالي نسخة محرفة من الدين الذي أوحاه الله؛ إنها النسخة التي نسخها القرآن، وهو الإجراء الذي يصفه لوهمان بأنه عملية يعتمد فيها النظام علىٰ مرجعيته الذاتية، بمعنىٰ أنه يقوم بنشاط منهجي يستشهد فيه النظام بنفسه من أجل الإبقاء علىٰ ذاته من خلال هذه الطريقة(١). وَوفقًا لنظرية لوهمان، يجب أن يجد النظام ذاتي التوليد، ذاتي البقاء هويته في البيئة التي تخدم

Schmid, Hansjörg: Gegner werden gemacht. Neutestamentliche, religionsgeschichtliche und aktuelle Perspektiven, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 124 (2002), pp. 385–396, here in particular pp. 386–390. =

(١) يعد الفرق الرئيس بين النظام والبيئة من أركان نظرية نيكلاس لوهمان حول النظم الوظيفية-الهيكلية، فالنظام - الذي يراه لوهمان علاقة منتظمة بين العناصر. انظر: *Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, 5th ed., Frankfurt a. M. 1994, p. 44.*
يتصف بالانفصال عن البيئة؛ المرجع ذاته، ص ٣٥. ووفقًا للوهمان - وببساطة شديدة - يعمل النظام في عملياته الرئيسة بطريقة تمكنه ذاتيًا من تسجيل نفسه، ومعالجة الاختلاف الذي يولده بين النظام والبيئة، ومِنْ ثَمَّ يستشهد بنفسه. وعليه، تدخل البيئة في نظام اللغة العالمي؛ المرجع ذاته، ص ٦٤. يستخدم لوهمان مصطلح «الاستشهاد بالذات» في الإشارة إلىٰ الاستشهاد المستمر للنظام بنفسه؛ المرجع ذاته، ص ٥٨.

كنقاط تدافعية، وكعناصر تحكم في عملياتها الخاصة، ولكنها في الوقت ذاته لا تؤدي هذه الوظيفة باعتبارها شيئًا أرسته الطبيعة، أو علىٰ أنها تقاوم جوهر الحقيقة؛ ولكن لأنها موضوعة في هذا النظام من أجل أداء هذه الوظيفة[١].

وأما فيما يتعلق بالاتجاه الثاني، فيمكن القول أيضًا: إنه كان متحققًا في المناظرات الإسلامية ضد المسيحية في القرون الإسلامية الوسطىٰ، وذلك لأن كُتَّاب هذه الأعمال في هذا الفرع المعرفي عندما يفندون الديانة المسيحية، فإن هدفهم الرئيس لا يكمن فقط في إثبات عدم موثوقيتها أو عدم صحتها، إذ هدفت هذه الأعمال حقًّا إلىٰ إظهار موثوقية وسمو معتقدات أصحابها الخاصة، ومِنْ ثَمَّ تؤدي مهمتها في توضيح وتعزيز الهوية المسلمة، مهما كانت طبيعتها، وهو الأمر الذي يمكن استنتاجه مباشرة من الحقيقة أنه من النادر أن تجد عالمًا من الذين قد انخرطوا في هذه المناظرات ضد المسيحية في القرون الوسطىٰ قد أغفل تقديم صورة حسنة لمعتقداته الدينية الخاصة.

يظهر هذان الاتجاهان علىٰ نحو جلي جدًّا في الرسالة التي يبدو أنها قد أُلفت في ثلاثينيات القرن الثامن/ ثلاثينيات القرن الرابع عشر، «هداية الحيارىٰ في أجوبة اليهود والنصارىٰ»[٢]، والتي ألفها ابن قيم الجوزية (ت

---

(١) انظر:

Luhmann, Niklas: Identitätsgebrauch in selbstsubstitutiven Ordnungen, besonders Gesellschaften, in: Odo Marquard and Karlheinz Stierle (eds.): Identität, 2nd ed., Munich 1979, pp. 315–345, here pp. 337–338.

(٢) انظر:

Hoover, Jon: The Apologetic and Pastoral Intentions of Ibn Qayyim al-Jawziyya's Polemic against Jews and Christians, in: Muslim World 100 = *(2010), pp. 476–489, here p. 477.*

٧٥١/ ١٣٥٠) - أبرز تلاميذ ابن تيمية.

وعلىٰ الرغم من أن هذا العمل يحوي العديد من الفقرات المستقلة والتي تتسم بالعقلانية والمحايدة إلا أنه قطعًا كتاب ديني-تاريخي من حيث إنه وصفي في الأساس، ويقدم تصورًا مختلفًا للديانتين اليهودية والمسيحية.

وفَضْلًا عن ذلك، فإن «هداية الحيارىٰ» يعتبر عملًا جدليًّا لاذعًا مُوجهًا ضد اليهودية والنصرانية علىٰ السواء، والذي يتبنىٰ - حسبما أشار مارتن أكاد

= لا يمكننا أن نجزم بتاريخ تأليف «هداية الحيارىٰ»؛ لأن ابن القيم لم يحدد تاريخًا واضحًا، كما أنه لم يسجل أية أحداث تاريخية معاصرة في طيات هذا الكتاب. وقد ساعدنا في القول بهذا التاريخ ما علمناه من أنه من المفترض أن يكون قد جمع جميع أعماله بعد موت أستاذه في ٧٢٨/ ١٣٢٨. انظر:

Bell, Joseph Norment: Love Theory in Later Ḥanbalite Islam, Albany 1979, p. 95; Holtzman, Livnat: Ibn Qayyim al-Jawziyyah, in: Joseph E. Lowry and Devin J. Stewart (eds.): Essays in Arabic Literary Biography 1350–1850, Wiesbaden 2009, pp. 202–223, here p. 206.

بمعنىٰ أن هذه السنة تمثل بداية التاريخ الذي ابتدأ فيه ابن القيم تأليف أعماله. وقد ذكر اسم «هداية الحيارىٰ» في عمل آخر لابن القيم هو «أحكام أهل الذمة» (انظر ابن القيم، «أحكام أهل الذمة»؛ تحرير: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت ١٤١٥/ ١٩٩٥، الجزء الأول، ص ٢٠٤)، ولكن حيث إن تاريخ تأليف هذا الكتاب الأخير نفسه ليس مذكورًا، فإن ذكر الكتاب السابق فيه يعد عديم الفائدة من حيث الدلالة علىٰ بداية تأليفه.

سأختصر اسم الكتاب في بقية البحث ليصبح «هداية الحيارىٰ»، علمًا بأنني سأعتمد علىٰ نسخة ١٤١٧/ ١٦٦٩ التي حررها محمد أحمد الحاج. لمعلومات حول المخطوطات التي استخدمها الحاج في تحقيق نسخته من «هداية الحيارىٰ»، انظر عمله دراسة حول الكتاب، أبي عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية: «هداية الحيارىٰ في أجوبة اليهود والنصارىٰ»؛ تحرير: محمد أحمد الحاج، دمشق ١٤١٦/ ١٩٩٦، ص ١٥-٢٢٤، هنا ص ١٤-١٥.

- «نغمة عدائية ومهينة (...) ضد المسيحيين واليهود على العموم»[١].

يستشهد السواد الأعظم من التصورات الشائعة في الفكر الإسلامي نحو المسيحية، أو في الأعمال الجدلية الإسلامية في القرون الوسطى ضد اليهودية والمسيحية بـ«هداية الحيارى»[٢]، وعليه فعدد الأعمال التي تتجاوز

---

(١) انظر:
Accad, Martin: The Ultimate Proof-Text. The Interpretation of John 20.17 in Muslim-Christian Dialogue (Second/Eighth-Eighth/Fourteenth Centuries), in: David Thomas (ed.): Christians at the Heart of Islamic Rule, Leiden and Boston 2003, pp. 199–214, here pp. 211–212.

(٢) انظر من بين الأعمال الأخرى:
Goldziher, Ignaz: Ueber muhammedanische Polemik gegen Ahl al-kitâb, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 32 (1878), pp. 341–387, here pp. 343, 373, 375; Steinschneider, Moritz: Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, zwischen Muslimen, Christen und Juden, Leipzig 1877, p. 108; Fritsch, Erdmann: Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache, Breslau 1930, p. 33; Anawati, Georges. C.: Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétiens. Positions classiques médiévales et positions contemporaines, in: Euntes ocete 22 (1969), pp. 375– 452, here pp. 411–412; Charfi, Abdelmajid: Bibliographie du dialogue islamochrétien, in: Islamochristiana 4 (1978), pp. 247–267, here p. 259; Waardenburg, Jacques: World Religions in the Light of Islam, in: Alford T. Welch and Pierre Cachia (eds.): Islam, Edinburgh 1979, pp. 245–275, here p. 261; Perlmann, Moshe: Muslim-Jewish Polemics, in: Encyclopedia of Religion and Ethics, New York 1987, vol. 11, pp. 396–401, here p. 399; Lazarus-Yafeh, Hava: Some Neglected Aspects of Medieval Muslim Politics Against Christianity, in: Harvard Theological Review 89 (1996), pp. 61–84, here pp. 63, 65, n. 12, p. =

مجرد ذكره قليل نسبيًّا، أضف إلىٰ ذلك أننا نفتقر إلىٰ وجود دراسات تقييمية شاملة لأعمال ابن القيم الجدلية.

وفي هذا الصدد، يمكننا استثناء المقال الذي كتبه مارتن أكاد في عام ٢٠٠٥ تحت عنوان: «ظهور محمد باعتباره المعيار الأخير لموثوقية التراث اليهودي-المسيحي» علىٰ أنه شيء إيجابي، وهو الأمر ذاته الذي ينطبق علىٰ مقال جون هوفر المسمىٰ: «الأهداف الدفاعية والدعوية في العمل الجدلي لابن القيم ضد اليهود والنصارىٰ»(١)، والذي نشر عام ٢٠١٠(٢)، وكذا

= 68, n. 27, 81–82; Waardenburg, Jacques: Muslim Studies of Other Religions. The Medieval Period; 650–1500, in: idem (ed.): Muslim Perceptions of Other Religions, New York and Oxford 1999, pp. 18–69, here p. 45; Adang, Camilla and Schmidtke, Sabine, Polemics (Muslim-Jewish), in: Norman A. Stillman (ed.): Encyclopedia of Jews in the Islamic World, Leiden and Boston 2010, vol. 4, pp. 82–89, here 84. Indirect reference to the Hidäya al-ḥayārā is found in Zebiri, Kate: Muslims and Christians Face to Face, Oxford 1997, p. 138, Perlmann, Moshe: Islam. Polemics Against Judaism, in: Encyclopedia Judaica, Jerusalem 1996, vol. 9, pp. 101–102, here p. 102; and Gaudeul, Jean-Marie: Encounters and Clashes. Islam and Christianity in History, Rome 2000, vol. 1, p. 190.

(١) انظر:

Accad, Martin: Muḥammad's Advent as the Final Criterion for the Authenticity of the Judeo-Christian Tradition. Ibn Qayyim al-Jawziyya's Hidāyat al-ḥayārā fī ajwibat al-Yahūd wa-'l-Naṣārā, in: Barbara Roggema, Marcel Poorthuis, Pim Valkenberg (eds.): The Three Rings. Textual Studies in the Historical Trialogue of Judaism, Christianity and Islam, Leuven 2005, pp. 217–236.

(٢) انظر:

Hoover, The Apologetic and the Pastoral, pp. 476–489.

المدخل إلىٰ «ابن قيم الجوزية» في موسوعة العلاقات المسيحية-الإسلامية. تاريخ بيبليوغرافي، والذي أعده نفس المؤلف[١].

لم تول الأبحاث الغربية اهتمامًا كبيرًا بكتاب ابن القيم «هداية الحيارىٰ» لأن لغته صعبة؛ لا، ليس هذا هو السبب، إذ يوجد العديد من النسخ المختلفة لهذه الرسالة، بالإضافة إلىٰ أنها مترجمة إلىٰ الإنجليزية أيضًا[٢].

وربما أن أحد الأسباب الكامنة وراء غض الطرف عن هذا العمل أن مستواه ليس عاليًا من حيث الجدال الفلسفي-الكلامي، إذ تحاشىٰ ابن القيم في معظمه الخوض في أية حجج تقوم علىٰ الأدلة المنطقية، مكتفيًا فقط بإثارة العداء ضد المسيحية واليهودية علىٰ المستوىٰ الشعبي؛ فلم يخجل، علىٰ سبيل المثال، من أن يوجه سهام نقده اللاذع لهما.

أضف إلىٰ ذلك أن ابن القيم أحيانًا يأخذ المنحىٰ الخطابي، إذ يتوجه العالم الدمشقي مرارًا وتَكْرارًا للقارئ وينادي عليه، مثلًا، أن يقارن تعاليم المسيحية برسالة محمد[٣]، ناهيك عن طرحه الكثير من الأسئلة هنا وهناك في طيات

---

(١) انظر:

Hoover, Jon: Ibn Qayyim al-Jawziyya, in: David Thomas and Alex Mallett eds.): Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Vol. 4 (1200–1350), Leiden and Boston 2012, pp. 989–1002, here 996–1002.

(٢) انظر

Ibn Qayyim al-Jawziah, Imam Allamah Shamsuddeen ibn abi Bakr: Guidance to the Uncertain in Reply to the Jews and the Nazarenes, translated by Abdedelhay El-Masri, n. p. 1428/2007.

(٣) انظر ابن قيم الجوزية، «هداية الحيارىٰ»، ص ٢٢٨، ٣٣٨، ٣٤١، ٣٤٧، ٥٧٥.

الكتاب[١]، وكذا توجه بالخطابات المباشرة والمتعددة للمسيحيين[٢].

وربما لم يحظ «هداية الحيارىٰ» باهتمام كبير في الدوائر العلمية؛ لأنه اعتمد في حقيقة الأمر علىٰ كتاب ابن تيمية (ت ٧٢٨/ ١٣٢٨) - «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» - الأوسع شهرة منه[٣]، حتىٰ إن البعض قد ذهب إلىٰ أنه (ابن القيم) اعتمد في أجزاء كثيرة من عمله علىٰ محتوىٰ كتاب ابن تيمية، ما جعلهم يعدون كتاب ابن القيم - في أحسن الأحوال - علىٰ أنه سرقة أدبية[٤].

---

(١) المرجع ذاته، ص ٢٢٥، ٢٤٣، ٢٤٥-٢٤٦، ٢٥٢، ٣٣٨، ٤١٥، ٤٤٥.

(٢) انظر، علىٰ سبيل المثال، المرجع ذاته، ص ٤٩٧، ٥٢٩.

(٣) لمعلومات حول هذا العمل، انظر علىٰ وجه الخصوص:

Michel, Thomas F.: A Muslim Theologian's Response to Christianity. Ibn Taymiyya's al-Jawab al-Sahih, Delmar 1984, pp. 99–135; Roberts, Nancy N.: Reopening the Muslim-Christian Dialogue of the 13–14th Centuries. Critical Reflections on Ibn Taymiyyah's Response to Christianity in al-Jawāb al-ṣaḥīḥ li man baddala dīn al-Masīḥ, in: Muslim World 84 (1996), pp. 342–366; Thomas, David: Apologetic and Polemic in the Letter from Cyprus and Ibn Taymiyya's al-Jawāb al-ṣaḥīḥ li man baddala dīn al-Masīḥ, in: Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (eds.): Ibn Taymiyya and His Times, Karachi 2010, pp. 247–265, here pp. 255–262; Hoover, Jon: Ibn Taymiyya, in: David Thomas and Alex Mallett (eds.): Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History; Vol. 4 (1200–1350), Leiden and Boston 2012, pp. 824–878, here 834–844.

(٤) تشمل قائمة المؤيدين لهذا الرأي كلًّا من إغناسيو دي ماتثيو، وإردمان فريتش، وكارل بروكلمان، وعبد المجيد شرفي، بيد أن أيًّ من هؤلاء لم يتعب نفسه في استنتاج ما يبرهنون به علىٰ رأيهم. انظر:

=*di Matteo, Ignazio: Tahrif or the Alteration of the Bible According to the*

ويمكن القول يقينًا أن ابن القيم قد اعتمد علىٰ عمل أستاذه ابن تيمية في الرد علىٰ النصارىٰ، ولكن الزعم بأنه مجرد سرقة أدبية من «الجواب الصحيح» لهو أمر لا تنهض به الدعوىٰ، إذ إن السواد الأعظم من هذا العمل - «هداية الحيارىٰ» - موجه للجدال ضد اليهودية، ومِنْ ثَمَّ فالكتاب يبعد في محتواه عما ذهب إليه أستاذه الرئيس في عمله المتعمق.

تتضمن الفكرة القائلة بأن «هداية الحيارىٰ» عمل قائم علىٰ السرقة الأدبية إلىٰ أن ماهية الكتاب الحقيقية والجدلية لا تتجاوز محتوىٰ كتاب ابن تيمية - «الجواب الصحيح» - وهو ما يعتبر يقينًا إسهامًا يحسب لابن تيمية.

وفي الوقت ذاته، فإنها تؤكد علىٰ أن ابن القيم لم يظهر نفسه في هذا العلم كمفكر صاحب فكر مستقل وأصيل (ولا سيما إذا علمنا أن بعض الفقرات قد اقتبست حرفيًّا من «الجواب الصحيح»، بدون الإشارة إلىٰ ذلك في الغالب).

كما أنها تظهر أنه قد تحرك في نفس الإطار الجدلي الذي خطه من قبله أسلافه في أعمالهم الجدلية ضد المسيحية، وهو ما يتضمن بدوره نتيجتين اثنتين: أولاهما: أن ابن القيم قد تبنىٰ أحكامًا مسبقة؛ وثانيتهما: أن جزءًا كبيرًا من الموضوعات والحجج والاتهامات المعاد إنتاجها في «هداية الحيارىٰ» معروفة علىٰ نحو جيد[1]؛ حيث إنها تنتمي إلىٰ العديد من القرون التي سادت

= *Moslems, in: Muslim World 14 (1924), pp. 61–84, here p. 80; Fritsch, Islam und Christentum, p. 33; Brockelmann, Carl: Geschichte der arabischen Litteratur, 2nd ed., Leiden 1996, suppl. vol. 2, p. 126; Charfi, Bibliographie du dialogue islamo-chrétien, p. 259. In this regard, see also Ljamai, Abdelilah: Ibn Ḥazm et la polémique islamochrétienne dans l'histoire de l'islam, Leiden and Boston 2003, pp. 183–184.*

(١) انظر: =

فيها الأعمال الجدلية الإسلامية ضد المسيحية[1]، والتي تعتبر جميعها موضوعاتٍ سبق بحثها إذا ما نظرنا إلىٰ وظيفتها الاصطلاحية الحقيقية.

ومن هذا المنطلق، فإن الإنجاز الحقيقي لابن القيم وأصالة أفكاره في اختيار مثل هذه الموضوعات؛ مثل: الاتهام بتحريف الكتب المقدسة، أو الزعم أن كتب أهل الكتاب قد تنبأت بالفعل بظهور النبي محمد تكمن في أنه قد قدم محتوىٰ قويًّا، وجمعه في عمل متناسق.

وعلىٰ الرغم من هذا، فلن يُقْدم هذا البحث علىٰ عقد مقارنة علمية بين العمل الجدلي لابن القيم وأعمال أسلافه في منطقة الأعمال الجدلية الإسلامية ضد المسيحية، وتصوير ما سلف من حجج واستمر منها، وكذا الأمور المتشابهة في هذه الأعمال والاختلافات الفارقة بينها.

وعليه، فإن هدفنا الرئيس في هذا العمل هو التحليل الجوهري لنص «هداية الحيارىٰ» فيما يتعلق بالجوانب الرئيسة في تصوير المسيحية ونقضها، بالإضافة إلىٰ الاتجاهات التي تؤكد ذلك. وعلاوة علىٰ ذلك، سأسلط الضوء بإيجاز علىٰ المصادر التي رجع إليها ابن القيم عند تأليفه «هداية الحيارىٰ» والمناسبة التي كتب فيها هذه الرسالة و«موضعها في الحياة».

= *Cohen, Mark R.: Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages, Princeton 1994, p. 151.*

(١) للاطلاع علىٰ القوائم التوجيهية للاعتراضات ضد المسيحية والتي كانت جزءًا من التصانيف القياسية من الأعمال الإسلامية الجدلية في القرون الوسطىٰ، انظر:
Wilms, Franz-Elmar: Al-Ghazālīs Schrift wider die Gottheit Jesu, Leiden 1966, pp. 223–243; and Waardenburg, Muslim Studies of Other Religions, pp. 49–51.

١ ـ المصادر التي رجع إليها ابن القيم في «هداية الحيارى»

المصدر الأول الذي يجب ذكره في هذا الصدد هو الكتاب الموسوعي لابن تيمية - «الجواب الصحيح»، إذ لم يكتف ابن القيم بنقل الموضوعات والحجج التي ساقها أستاذه في معرض عمله والمتسمة بالجدلية، فالمقارنة بين نصّي العملين تظهر أن ابن القيم قد اقتبس أيضًا فقراتٍ حرفيًّا، ولم يشر إليها إلا فيما ندر وكان يصدرها بعبارات مثل قال: شيخ الإسلام(١).

واعتمادًا علىٰ هذا العمل لابن تيمية، ناقش ابن القيم موضوعات مثل أقوال البارقليط في «إنجيل يوحنا»(٢)، والفقرات المستقلة حول شرح الآية ٢:٣٣ من «سفر التثنية»(٣)، والآيات (٢-٥) من «سفر المزامير»(٤)، بالإضافة إلىٰ فقرات من ملخص القسم الأول الرئيس من «هداية الحيارىٰ»(٥).

(١) انظر ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد: هداية الحيارىٰ في أجوبة اليهود والنصارىٰ؛ تحرير محمد أحمد الحاج، دمشق وبيروت ١٤١٦/ ١٩٩٦، ص ٣٢٣-٣٤١.

(٢) المرجع ذاته، ص ٣٢٣-٣٤١. توجد الفقرة التي اعتمد عليها ابن القيم توجد في ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح»؛ تحرير: علي السيد صبحي مدني، القاهرة ١٣٨٣/ ١٩٦٤، ٤/ ٦-١٩.

(٣) انظر ابن قيم الجوزية، «هداية الحيارىٰ»، ص ٣٤٥-٣٤٧. انظر الفقرات في ابن تيمية، «الجواب الصحيح»، ٣/ ٣٠٠-٣٠٢.

(٤) انظر ابن قيم الجوزية، «هداية الحيارىٰ»، ص ٣٥٣. انظر ابن تيمية، «الجواب الصحيح»، ٣/ ٣١٨-٣١٩.

(٥) انظر ابن قيم الجوزية، «هداية الحيارىٰ»، ص ٤٧٥. انظر ابن تيمية، «الجواب=

وعلىٰ الرغم من أن ابن القيم يصدر العديد من الفقرات بعبارة: قال ابن البطريق، وهو ما يشعر بالعزو المباشر له، إلا أن العرض التاريخي لنشأة المسيحية حتىٰ ٦٩٢-٦٩٣ م. والذي قدمه في «هداية الحيارىٰ» لا يبدو أنه قد اعتمد فيه علىٰ العمل التاريخي المعروف باسم «نظم الجوهر»[(١)]، والذي ألفه البطريرك الملكاني في الإسكندرية - سعيد بن البطريق (ت ٣٢٨/ ٩٤٠)[(٢)]،

= الصحيح»، ٢/ ٣٦٠. لمعلومات حول اقتباس ابن القيم من «الجواب الصحيح»، انظر: *Hoover, The Apologetic and Pastoral, pp. 486–487, 485, n. 24.*

(١) يمكن الاطلاع علىٰ النص العربي لتاريخ ابن البطريق في: *Saʿīd b. al-Baṭrīq: Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales, edited by Louis Cheikho, Bernard Carra de Vaux, Habib Zayyat, Louvain 1954.*

(٢) لمعلومات حول ابن البطريق، انظر: *Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, vol. 1, pp. 154–155; idem, Geschichte der Arabischen Litreratur, suppl., vol. 1, p. 228; Graf, Georg: Geschichte der christlichen arabischen Literatur, vol. 2: Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts, Vatican City 1947, pp. 32–39; Breydy, Michael: Études sur Saʿīd ibn Baṭrīq et ses sources, Louvain 1983, pp. 1–11; idem: Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien. Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Saʿīd ibn Baṭrīq um 935 A. D., Louvain 1983, pp. vi–ix (with corrigenda to Graf); idem: Eutychios von Alexandrien, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg, Basel and Rome 1995, vol. 3, p. 1023; Griffith, Sidney H.: Eutychios of Alexandria, in: Alexander P. Kazhdan (ed.): The Oxford Dictionary of Byzantinum, New York and Oxford 1991, vol. 2, p. 760; Micheau, Françoise: Said b. al-Bitrik, in: EI2, vol. 8 (1995), pp. 853–856; Simonsohn, Uriel: Saʿīd b. al-Baṭrīq, Eutychius of Alexandria, in: David Thomas and Alex Mallett (eds.): Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Vol. 2 (900–1050), Leiden and Boston =2011, pp. 224–233, here 224–226. On the textual history of the Kitāb al-*

والذي يشتهر باسم بطريرك الإسكندرية، وذلك باستثناء المعلومات التي قدمها (ابن القيم) حول المجالس التي أعقبت مجلس أفيسوس في عام ٤٣١م.

ويشعر التوافق الكبير في الصياغة وفي اختيار الأحداث التي نوقشت في «هداية الحيارىٰ» أن هذا العمل ليس إلا فلترة لما يناظره من الأقسام في ا«لجواب الصحيح»، والتي اعتمدت علىٰ تاريخ ابن البطريق[1]، ولكن هذه النتيجة تعارضها الحقيقة التي تنص علىٰ أن الشروحات التي قدمها ابن القيم حول المجالس التي عقدت في الفترة ٤٤٩-٦٩١/ ٦٩٢ م. ليس لها نظير في «الجواب الصحيح»، ولكنها في الوقت ذاته تقدم نماذج مشابهة لما في تاريخ ابن البطريق.

= *Tảrīkh al-majmū‘ ‘alā al-taḥqīq wal-taṣdīq, see Breydy, Sa‘īd ibn Baṭrīq, pp. 29–87; for its structure and content, see Radtke, Bernd: Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam, Stuttgart 1992, pp. 133–134. See also Griffith, Sidney H.: Apologetics and Historiography in the Annals of Eutychius of Alexandria. Christian Self-Definition in the World of Islam, in: Rifaat Ebied and Herman Teule (eds.): Studies on the Christian Arabic Heritage. In Honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir S. I. at the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday, Louvain 2004, pp. 65–90.*

(١) هذه حقيقة معترف بها حتىٰ من قبل محمد أحمد الحاج، والذي بذل جهده علىٰ الرغم من ذلك للتأكيد علىٰ استقلالية أفكار ابن القيم، ناهيك عن أنه (الحاج) يذهب إلىٰ التأكيد علىٰ أصالة أفكار ابن القيم علىٰ نحو أكبر مما تذهب إليه الأبحاث الغربية علىٰ وجه العموم. انظر الحاج، دراسة حول الكتاب، ص ١٣٨، ١٦٤؛ انظر أيضًا:
Accad, Muḥammad's Advent, p. 220; and Hoover, The Apologetic and Pastoral Intentions, p. 488.

ومع ذلك، فيمكن تأكيد النتيجة السابقة فقط إذا ما افترضنا أن ابن القيم قد اعتمد علىٰ مصدر وسيط هنا أيضا.

يمكن استنتاج أن ابن القيم قد اعتمد علىٰ كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل للعالم الأندلسي ظاهري المذهب - ابن حزم (ت ٤٥٧/ ١٠٦٤)[(١)] - كمصدر لكتابة رسالته الجدلية[(٢)] من حقيقة أن التقدمة الرسمية للأناجيل[(٣)] التي قدمها في «هداية الحيارىٰ» تتفق في جميع نقاطها مع هذه التي ذكرها ابن حزم في عمله حول الهرطقة الدينية[(٤)].

وبالإضافة إلىٰ هذا، يمكن القول إن العمل الجدلي الموجَّه ضد اليهود - «إفحام اليهود» - والذي ألفه اليهودي الذي تحول للإسلام - «السمؤال المغربي» (ت حوالي ٥٧١/ ١١٧٥) تقريبًا في ٥٥٩/ ١١٦٣ كان من المصادر التي اعتمد عليها ابن القيم[(٥)]، حيث إن القسم الموجود في «هداية الحيارىٰ»

---

(١) لمعلومات عن محتوىٰ هذا الكتاب، انظر علىٰ وجه الخصوص:
Gaudeul, Encounters and Clashes, pp. 116–119 and the literature cited there. On Ibn Ḥazm's criticism of Christianity in general, see Arnaldez, Roger: Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la penseé musulmane, Paris 1956, pp. 305–313; and Ljamai, Ibn Ḥazm et la polémique islamo-chrétienne, pp. 83–139.

(٢) المرجع ذاته، ص ١٨٣-١٨٧، ١٩٠.

(٣) انظر ابن قيم الجوزية، «هداية الحيارىٰ»، ص ٣١٠-٣١١.

(٤) راجع الفقرات في ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد: «الفصل في الملل والأهواء والنحل»؛ تحرير: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، بيروت بلا تاريخ، ٢/ ١٣-١٤.

(٥) انظر: =

والذي يسلط الضوء علىٰ ضياع النص الأصلي للتوراة في منفىٰ بابل وإعادة تجميعها (تلفيقها) علىٰ يد عزرا[١] تختلف اختلافًا بسيطًا عن الفقرة المناظرة لها في رسالة بن المغربي[٢].

ومن المصادر الأخرىٰ التي اعتمد عليها ابن القيم أيضًا في عمله هذا، حيث اقتبس منه قليلًا كما فعل مع «الفصل» و«إفحام اليهود»، كتاب «تثبيت دلائل النبوة» لعالم الكلام المعتزلي - عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت ٤١٥/ ١٠٢٥) -[٣]، وقد اقتبس ابن القيم من هذا الكتاب علىٰ نحو واضح كُلًّا من الفصل الذي ناقش فيه مجلس القدس المزعوم (في عام ٥٠ م تقريبًا)

= *Perlmann, Moshe: Ifḥām al-yahūd. Silencing the Jews, New York 1964, pp. 24, 95, B33.*

لمعلومات حول هذا، انظر أيضًا لنفس المؤلف:

Ibn Qayyim and Sam'aul al-Maghribi, in: Journal of Jewish Bibliography 3 (1942), pp. 71–74. On Ibn al-Qayyim's dependence on Ibn al-Maghribī's work, see also Lazarus-Yafeh, Hava: Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism, Princeton 1992, pp. 53, n. 8, 133, n. 8, 138–139; and Cohen, Crescent and Cross, 1994, p. 152.

(١) انظر ابن قيم الجوزية، «هداية الحيارىٰ»، ص ٤٢٠-٤٢٢.

(٢) يمكن إيجاد الفقرات التي أعاد ابن القيم إنتاجها في:

Perlmann, Ifḥām al-yahūd, pp. 48–52

(٣) لمعلومات عن هذا العمل، انظر علىٰ وجه الخصوص:

Reynolds, Gabriel Said: A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu. 'Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins, Leiden 2004; al-Hamadhānī, 'Abd al-Jabbār b. Aḥmad: Critique of Christian Origins. A Parallel English-Arabic Text; edited, translated, and annotated by Gabriel Said Reynolds and Samir Khalil Samir, Provo 2010, pp. xxi–lxxv. =

وانحرافهم عن الممارسات الدينية التي كان عليها المسيح[١].

وليس من الواضح لنا إذا كان ابن القيم قد اطلع علىٰ ترجمة عربية لنصوص العهد القديم والعهد الجديد، أم أنه قد اعتمد في اقتباساته من الإنجيل في «هداية الحيارى»[٢] علىٰ كتابات أسلافه الذين عملوا في مجال الجدليات الإسلامية ضد المسيحية، مثل كتاب «النصيحة الإيمانية في فضيحة الملة النصرانية»[٣] لنصر بن يحيىٰ بن عيسىٰ بن سعيد المتطبب (٥٨٨/٥٨٩/١١٩٣)[٤].

---

(١) انظر ابن قيم الجوزية، «هداية الحيارىٰ»، ص ٤٨٣-٤٨٧. انظر أيضًا إلىٰ الملاحظة في:

Stern, Samuel M.: ʿAbd al-Jabbār's Account of How Christ's Religion was Falsified by the Adoption of Roman Customs, in: Journal of Theological Studies 19 (1968), pp. 128–185, here p. 131, n. 1.

يحتوي هذا المقال أيضًا علىٰ ترجمة للفقرات المناظرة؛ المرجع ذاته، ص ١٣١-١٣٣. لمعلومات حول الفقرات الأخرىٰ التي نقلها ابن القيم عن «تثبيت دلائل النبوة»، انظر المرجع ذاته: يمكن الاطلاع علىٰ الاستشهادات من الأناجيل غير القانونية في:

ʿAbd al-Jabbār, in: Journal of Theological Studies 18 (1967), pp. 34–57, here pp. 35, 38. See also Reynolds, A Muslim Theologian, pp. 77–79. 39 On this, see, for example, Lazarus-Yafeh, Intertwined Worlds, p. 126.

(٢) لمعلومات حول هذا، انظر:

Lazarus-Yafeh, Intertwined Worlds, p. 126.

(٣) لا يعني مصطلح «اقتباسات» أن ابن القيم قد أعاد إنتاج فقرات الإنجيل بأمانة شديدة؛ ولكنني قد استخدمت التعبير للإشارة إلىٰ الفقرات التي حادت في صياغتها أو بينتها عن النص التوراتي الأصلي، ولكنه علىٰ الرغم من ذلك يقدم محتوىٰ الفقرة.

(٤) انظر:

= *Accad, Muḥammad's Advent, pp. 229–230.*

وتتأكد النتيجة القائلة بأن ابن القيم قد اعتمد في اقتباساته من التوراة والإنجيل على أعمال أسلافه، كما يفترض ألفونس منغنا[١]، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أنه (ابن القيم) قد قدم في طيات كتابه العديد من الفقرات غير الدقيقة، مثل تصنيفه الرسالة الأولى ليوحنا على أنها جزء من أعمال الرسل[٢]، ومما يؤيد هذا الزعم، على سبيل المثال، هو أن ابن القيم في هداية الحيارى قد أبقى على الأخطاء التي ارتكبها شهاب الدين القرافي[٣] (ت ٦٨٣-٦٨٤/ ١٢٨٥) وكذا أخطاء أستاذه حول تحديد «أركون العالم/ رئيس العالم» بالبارقليط الموعود[٤].

ويجب أن نشير في هذا المقام إلى أن ابن القيم، من أجل دعم مواقفه، قد قدم في طيات «هداية الحيارى» معلوماتٍ توراتيةً مزيفةً، بمعنى أنه أورد

---

(١) ذهب ألفونس منغنا إلى أن ابن القيم قد اعتمد على كتاب «الدين والدولة» الذي ألفه المسيحي النسطوري سابقًا علي بن ربان الطبري (ت ٢٥٠/ ٨٦٤) في اقتباساته من التوراة؛ انظر:

Mingana, Alphonse: Remarks on Ṭabari's Semi-official Defence of Islam, in: Bulletin of the John Rylands Library 9 (1925), pp. 236–240, here p. 237.

لمعلومات حول هذا الموضوع، انظر على وجه العموم:

Lazarus-Yafeh, Intertwined Worlds, p. 118; Accad, Muḥammad's Advent, pp. 229–230. 43 Ibn Qayyim al-Jawziyya, Hidāyat al-ḥayārā, p. 342.

(٢) انظر ابن قيم الجوزية، «هداية الحيارى»، ص ٣٤٢.

(٣) انظر القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: كتاب «الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة»؛ وهو مطبوع على هامش باجي دي زاده، عبد الرحمن: «الفارق بين الخالق والمخلوق»، القاهرة ١٣٢٢/ ١٩٠٤، ص ٢-٢٦٥، هنا ص ٢٤٥.

(٤) انظر ابن قيم الجوزية، «هداية الحيارى»، ص ٢٢٣، ٣٤٠-٣٤١.

فقراتٍ ليست من العهد القديم أو العهد الجديد، كما أنها ليست مأخوذة من الكتابات القانونية، ومع ذلك فقد عرفها في طيات كتابه علىٰ أنها فقرات مقتبسة من التوراة والإنجيل[1].

وفي النهاية، يجب أن نؤكد علىٰ أن ابن القيم قد أكد في كتابه علىٰ أنه قد اكتسب معرفة مستقاة من مصدرها الأول في هذا الدرب من العلم، مثل هذه المناظرة التي أعاد إنتاجها مرة ثانية، والتي زعم فيها أنه قد أجراها مع علماء يهود لم يسمهم خلال إحدىٰ زياراته لمصر[2]، فضلًا عن استشهاده - حسب زعمه - ببعض من أسلم من علمائهم كضمان للمعلومات التي أوردها في «هداية الحيارىٰ»[3].



(١) انظر علىٰ «سبيل المثال» المرجع ذاته، ص ٤٩٤.

(٢) المرجع ذاته، ص ٣٨٤-٣٨٥.

(٣) انظر، - علىٰ سبيل المثال - المرجع ذاته، ص ٣٧٠، ٤٢٠.



٢ ـ أسباب تأليف ابن القيم لـ«هداية الحيارى»

□ما هو الهدف الرئيس الذي عزا بابن القيم لكتابة: «هداية الحيارىٰ»؟ وما هي نوعية الجمهور الذي استهدفه بهذا العمل؟

لعل الإجابة الجوهرية لأهمية هذا الكتاب في الحياة تكمن أولًا - كما يتراءىٰ من عنوانه التصويري - في أنه يهدف إلىٰ تقوية إيمان عوام المسلمين في زمانه، بالإضافة إلىٰ تزويدهم بالحجج المنطقية خلال مناظراتهم مع النصارىٰ واليهود؛ وثانيًا كما توضح المقدمة التفصيلية في «هداية الحيارىٰ» والتي أورد فيها العالم الدمشقي الدوافع التي عَزَتْ به لكتابة «هداية الحيارىٰ»، حيث يبين هذا الفصل أن ابن القيم يرىٰ أنه من منطلق واجبه كمسلم أن يرد علىٰ الطاعنين علىٰ كتاب الله ورسوله ودينه، ومجاهدتهم بالحجة والبيان، والسيف والسِّنان[1].

وبالإضافة إلىٰ دافع تزويد قرنائه من المسلمين بمواد تمكنهم من الانخراط في أي جدال ممكن مع النصارىٰ واليهود، أود أن أركز هنا أيضًا علىٰ دافع آخر ربما يكون قد استثار ابن القيم لكتابة هذا العمل - هداية الحيارىٰ.

أولًا: من المعتبر عند المسلمين أن الجدال مع النصارىٰ واليهود حول الأمور العقدية-الكلامية في هذا الزمان الذي ألف فيه «هداية الحيارىٰ» لم يكن أمرًا مثيرًا للكراهية - كما كان الحال مثلًا في صدر العصر العباسي - ولكنه فضلًا عن ذلك كان بمثابة القضية النظرية.

---

(١) المرجع ذاته، ص ٢٣٢.

ويلحق بنا في هذا المقام جانب آخر مهم؛ وهو أنه على الرغم من وجود بعض الخلفيات لبعض الأحداث التاريخية المعينة مثل الحروب الصليبية والاحتلال المغولي قصير الأمد لدمشق في ٦٩٩/ ١٣٠٠، والذي شاركت فيه كلٌّ من القوات العسكرية الأرمينية والجورجية[١]، والحملات العسكرية القبرصية ضد السواحل السورية-الفلسطينية[٢]، بالإضافة إلى أن ابن القيم في كتابه «أحكام أهل الذمة» قد اتهم نصارى الشرق بمعاونة الحملات الصليبية التي قادها الإفرنج[٣]، إلا أنه من غير الصحيح أن يزعم أحد أن

---

(١) انظر على سبيل المثال:

Raff, Thomas: Das Sendschreiben nach Zypern. Ar-Risāla al-Qubruṣīya von Taqī al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya (661–728 A. H. = 1263– 1328 A. D.); Edition, Übersetzung und Kommentar, Ph. D. thesis (Bonn) 1971, pp. 42–49 and the literature named in its footnotes; Spuler, Bertold: Die Mongolen im Iran, 4th ed., Leiden 1985, pp. 84–85; Holt, Peter M.: The Age of the Crusades, London and New York 1986, pp. 110–111; Pouzet, Louis: Damas au VIIIe/ XIIIe siècle. Vie et structure religieuse d'une métropole islamique, 2nd ed., Beirut 1991, pp. 290–303; and Degeorge, Gérard: Damas. Des origines aux Mamluks, Paris 1997, pp. 258–260. For this occupation see also Amitai, Reuven: The Mongol Occupation of Damascus in 1300. A Study of Mamluk Loyalities, in: Michael Winter and Amalia Levanoni (eds.): The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society, Leiden 2004, pp. 21–41.

(٢) لمعلومات حول هذا الموضوع، انظر:

Fuess, Albrecht: Verbranntes Ufer. Auswirkungen mamlukischer Seepolitik auf Beirut und die syro- alästinensische Küste (1250–1517), Leiden 2001, pp. 160–166.

(٣) انظر ابن قيم الجوزية، «أحكام أهل الذمة»، الجزء ١، ص ١٨٧-١٨٨، والذي زعم فيه عالم الكلام الدمشقي (ابن القيم) أن كُتَّاب النصارى قد أيدوا الحملات الصليبية=

«هداية الحيارىٰ» يشير هو الآخر إلىٰ أحداث بعينها أو إلىٰ موقف معين.

فالحق إذن أن معالجة ابن القيم للمسيحية لم تُبْنَ علىٰ أحداث تاريخية - حيث عرض مخططًا للتطور التاريخي للمسيحية في الفترة من ٦٩١ إلىٰ ٩٨٢ م، كما عرَّج علىٰ فترة صدر الإسلام - ولكنه، بالإضافة إلىٰ ذلك، لم يقدم أية مراجع معروفة تفيد أن هذا الكتاب قائم علىٰ معالجة بعض الأحداث التاريخية، ومِنْ ثَمَّ جاء نقد المسيحية الذي قدمه في طيات كتابه غير مقيد بزمان.

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار هذا التصوير الذي قدمه في «هداية الحيارىٰ» للمسيحية في ضوء ما أشرنا إليه آنفًا، فيجب علينا حينها أن نشك أن كتابة هذا العمل لا تعكس موقفًا حاليًّا، ولكنها تنتمي إلىٰ طائفة المناقشات الأدبية مع المسيحية.

❏ **ولهذا السبب بالتحديد، يبزغ السؤال حول:** إذا ما كان انتقاد المسيحية هو الهدف الرئيس من «هداية الحيارىٰ» أم لا؟ وأيضًا السؤال حول إذا ما كان هذا الكتاب يؤدي وظيفته في ضوء عملية المرجعية الذاتية التي أشار إليها لوهمان؟ وبمعنىٰ آخر، فإن نقد ابن القيم للمسيحية لم يهدف فقط إلىٰ إثبات عدم أهليتهم، ولكن أيضًا إلىٰ استخدام الأمثلة السلبية لأهل الكتاب للإشارة

= بأمل أن تتمكن الأخيرة من القضاء علىٰ الإسلام وأتباعه، حيث عرض مثالًا لحادثة يزعم أنها قد حدثت خلال فترة حكم السلطان الملك الصالح أيوب (الذي حكم في الفترة من ٦٣٨-٦٤٧/ ١٢٤٠-١٢٤٩). وربما كانت هذه هي الفقرة التي اعتمد عليها جين-موريس فيي بدون حتىٰ أن يستشهد بأي دليل ليزعم أن ابن القيم يقف وراء «اتهام النصارىٰ بالمؤامرة النشطة مع الحملات الصليبية»؛ انظر:

Fiey, Jean-Maurice: Naṣārā, in: EI2, vol. 7 (1993), pp. 970–973, here p. 972.

إلىٰ تعاليم المسلمين وممارساتهم الدينية التي لاقت ترحيبا في المجتمع المسلم؛ أضف إلىٰ ذلك أنه هدف إلىٰ إظهار (المسيحية) غير متسقة مع صحيح العقيدة الإسلامية؛ وتحذير قرنائه من المسلمين من تقليد الممارسات المسيحية؛ وإظهار أن المسلمين لهم الرفعة علىٰ غيرهم من حيث المعتقد الديني.

والحق أن المرجعيات المتعددة التي تؤدي إلىٰ الاختلاف الديني بين النصارىٰ[١]، والتي أشار إليها ابن القيم علىٰ أنها تجسيد المسيحية وخلاصتها[٢]؛ والأحاديث التي استشهد بها واتهم من خلالها كُلًّا من اليهود والنصارىٰ باستخدام قبور أنبيائهم مساجد؛[٣] ونقده للجهمية، ولا سيما مفهوم الأشاعرة لله، والذي رفضه باعتباره يسير علىٰ نفس خطا الأفكار المسيحية عن الله؛[٤] وتصنيفه لصفات الله[٥]؛ وملاحظته حول أن الله ضمن منع أي تحريف للقرآن؛[٦] وغير ذلك في الكثير من فقرات «هداية الحيارىٰ» - كل هذه الأمور تجعل هذا الزعم مقنعًا[٧].

---

(١) انظر ابن القيم، «هداية الحيارىٰ»، ص ٥٣٣، ٥٤٧-٥٧٥.

(٢) المرجع ذاته، ص ٥٣٣.

(٣) المرجع ذاته، ص ٥٧٤. انظر أيضًا «صحيح مسلم»، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، رقم ٥٣٠.

(٤) انظر ابن قيم الجوزية، « هداية الحيارىٰ»، ص ٢٠٣، ٣٤٣.

(٥) المرجع ذاته، ص ٥٢٢-٥٢٥.

(٦) المرجع ذاته، ص ٣١٥.

(٧) للاطلاع علىٰ مناقشة حول الأسباب الحقيقية وراء تأليف «هداية الحيارىٰ»، انظر:
Hoover, The Apologetic and Pastoral Intentions, pp. 479–482.

٣ـ تصوير ابن القيم للمسيحية وتفنيدها في «هداية الحيارى»

من المشتهر بين العلماء أن كل مصطلح يتضمن العديد من المعاني، فإنه من الملائم في هذا السياق أن نسلط الضوء علىٰ الأوصاف المتعددة التي أطلقها ابن القيم علىٰ النصارىٰ في «هداية الحيارىٰ».

❑ ويمكن أن نشير في هذا الإطار إلىٰ ثلاثة اتجاهات:

أولًا: يستخدم ابن القيم إلىٰ حد ما تعبيراتٍ محايدةً في الإشارة إلىٰ النصارىٰ، مثل التعبير القرآني الذي يشير إلىٰ المسيحيين بالنصارىٰ(١)، والمصطلح الشامل أهل الكتاب(٢)، والذي يشمل - كما يرىٰ ابن القيم - بالإضافة إلىٰ النصارىٰ اليهود فقط (وذلك وَفْقًا لتعبيره، والذي يحمل في طياته تفسيرًا فضفاضًا لمصطلح الزنادقة - والذي فهمه علىٰ اعتبار أنهم مجموعات دينية ليس لها كتاب سماوي موحىٰ)(٣).

أقر ابن القيم في إحدىٰ فقرات «هداية الحيارىٰ» أن أهل الكتاب يَفْضُلون الزنادقة(٤)، والذين عد من بينهم عُبَّاد الأوثان وعبدة الشياطين والمجوس والصابئة، بالإضافة إلىٰ ملاحدة الفلاسفة(٥).

---

(١) انظر - علىٰ سبيل المثال: المرجع ذاته، ص ٢٣٦.

(٢) انظر - علىٰ سبيل المثال: المرجع ذاته، ص ٢٢٧.

(٣) المرجع ذاته.

(٤) المرجع ذاته.

(٥) المرجع ذاته، ص ٢٢٨.

ومع ذلك، يرىٰ أن الفَرْقَ بين المجتمعات الدينية غير المسلمة من أهل الكتاب والزنادقة - صغير، إذ يشير إلىٰ وجوب النظر إلىٰ اليهود والنصارىٰ باعتبارهم أتباع ديانات زائفة[١].

أما فيما يتعلق بالعقائد والممارسات التي قدمها ابن القيم في «هداية الحيارىٰ» علىٰ اعتبار أنها من أركان المسيحية، فنجد أنه يشير مرارًا وتَكْرارًا للنصارىٰ بألقاب بسيطة التعبير، لاذعة النقد مثل: «المثلثة»[٢]، و«عُبَّاد الصليب»[٣]، و«إخوان الخنازير»[٤]. وقد عبر عالم الكلام الدمشقي بوضوح عن نظرته للدين المسيحي علىٰ أنه طريق الضلال المؤدي مباشرة إلىٰ النيران[٥]، وهو ما يؤكده استخدامه للتعبير الازدرائي المستعار من القرآن الفاتحة ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة:٧][٦] و«أمة الضلال»[٧].

وحيث إنه يفضل استخدام مثل هذه المصطلحات التي تفيد العموم، قسم ابن القيم النصارىٰ - باعتبار هذه الأوصاف - إلىٰ ثلاث أو أربع طوائف، وذلك عند استقصائه الخلافات بين المذاهب المهتمة بدراسة طبيعة المسيح وتلك المهتمة بدراسة طبيعة مريم البتول بين فئات النصارىٰ، وهو

---

(١) المرجع ذاته، ص ٢٢٩.

(٢) انظر - علىٰ سبيل المثال: المرجع ذاته، ص ٤٩١.

(٣) انظر - علىٰ سبيل المثال: المرجع ذاته، ص ٥٣٧.

(٤) المرجع ذاته، ص ٤٣٢.

(٥) المرجع ذاته، ص ٢٢٥.

(٦) انظر - علىٰ سبيل المثال: المرجع ذاته، ص ٤٢٥.

(٧) انظر - علىٰ سبيل المثال: المرجع ذاته، ص ٤٨٠.

التصنيف الذي اعتمد فيه علىٰ المصطلحات المستخدمة - عادةً - في التاريخ العقدي المسيحي والكنسية، مثل؛ «اليعاقبة» و«الملكانيون» و«النسطورية» و«الآريوسيون».

٣/ ١ - النشأة التاريخية للمسيحية حتى ٦٩١/٦٩٢ م

يمكن الحكم علىٰ القوة الجدلية التي عزاها ابن القيم لمناقشة نشأة المسيحية وتطورها في سياق المناظرات النقدية من واقع الحقيقة التي تنص علىٰ أنها عمله في «هداية الحيارىٰ» قد قدم مخططًا مستقلًّا عن غيره عن التاريخ الأول للمسيحية، إذ كيّف، أثناء عرضه لهذه النبذة التاريخية، أجزاء من تاريخ سعيد بن البطريق، والذي - كما أشرنا آنفًا - لم يتلق منه ابن القيم مباشرة، وإنما اعتمد في النقل عنه علىٰ «الجواب الصحيح» لابن تيمية، مع التأكيد علىٰ أنه (ابن القيم) قد تعامل مع نصوص ابن البطريق فقط باستقلالية فيما يتعلق باختصارها أحيانًا أو التغيير في صياغتها.

ومبتدئًا بما سماه الصلب المزعوم للمسيح، لم يركز ابن القيم علىٰ هذه النقطة فقط باعتبارها موطن نشأة المسيحية، وإنما تتبع علىٰ وجه الخصوص أيضًا نشأة المسيحية في ضوء خلفيات المجامع التي عقدت حتىٰ عام ٦٩١/ ٦٩٢ م.

ويتجنب ابن القيم في السواد الأعظم من عمله التعليق علىٰ ما استشهد به ابن تيمية من «تاريخ ابن البطريق»، مكتفيًا بتوضيح الحكم في الملاحظات الختامية.

وقد أفادت التأكيدات التي وضعها (في طيات الكتاب) والبيانات السابقة بوضوح أنه قد بنىٰ رأيه (عن التاريخ الأول) للمسيحية علىٰ فكرة خاصة عتقد أنها مؤكدة في الوصف الذي قدمه ابن البطريق لتاريخ الكنيسة.

وقد مثل عرض هذه الفكرة السبب الرئيس وراء تضمين «هداية الحيارىٰ» علىٰ هذه النبذة التاريخية: والتي تمثلت - كما يرىٰ ابن القيم - في ترك دين المسيح والانسلاخ منه جملة[(١)]؛ إنها فكرة عارضة ولكنها في الوقت ذاته تدفع بطرق متعددة نحو تحريف «الدين الصحيح للمسيح»[(٢)]؛ أي: الدين الذي يوضع علىٰ قدم المساواة مع الدين الموحىٰ في القرآن[(٣)].

ويكمن زعم ابن القيم في استبدال الأوامر الإلهية التي دعا إليها المسيح والأنبياء مِنْ قبله وكابدوا في سبيلها الأَمَرَّين، وأشكال ممارسة الدين حسب التعاليم السماوية، والالتزام التام الذي غرسه المسيح مرارًا وتَكْرارًا في حوارييه بعقائدَ وممارساتٍ تحيد عن هذا كله[(٤)].

ولم يلُقْ ابن القيم باللائمة في هذا الأمر علىٰ البطاركة في المجامع وحدهم[(٥)]، بل وجه سهام اللوم، أولًا إلىٰ رجال الدين المسيحي[(٦)]، الذين اتهمهم - كما لو كان قد ادعوا السلطة الإلهية - بتحريف أوامر الله اعتباطًا

(١) المرجع ذاته، ص ٤٨٦.

(٢) المرجع ذاته، ص ٤٨٧.

(٣) المرجع ذاته، ص ٣٣٨؛ انظر أيضًا ص ٤٢٥، ٥٧٧.

(٤) المرجع ذاته، ص ٤٨٦-٤٨٨.

(٥) المرجع ذاته، ص ٥٣٩؛ انظر أيضًا ص ٥٨٤.

(٦) المرجع ذاته، ص ٥٧٤.

واستبدالها بأوامرهم الخاصة ونواهيهم، والتي اعتبرها المؤمنون (من المسيحيين) بدورهم أوامرَ ملزمةً، وثانيًا إلىٰ النصارىٰ أنفسهم الذي يؤكد علىٰ أنهم قد مجوا بالكلية الأوامر الإلهية المنصوص عليها في كتبهم السماوية، ومِنْ ثَمَّ استبدلوها بتوجههم تجاه امتثال أوامر رجال الدين المسيحي[(١)].

تشكل الفتوىٰ التي تنص علىٰ أن النصارىٰ قد حرفوا عمدًا تعاليم المسيح، ومِنْ ثَمَّ حادوا عن «الدين الصحيح للمسيح»، وأن المسيحية في شكلها الحالي ليست إلا نوعًا من الانحطاط - وهي الفتوىٰ التي أكدها العديد من أسلاف ابن القيم بدرجات متفاوتة من القوة خلال مناظراتهم الفكرية مع المسيحية -[(٢)] تشكل هذه الفكرة تصور ابن القيم الشامل عن القرون الأولىٰ في المسيحية، وكذا تلعب الدور الرئيس في النقد الذي قدمه عن جوهر وممارسات العقيدة المسيحية نفسها.

وعليه، فإن الفكرة الرئيسة التي يؤكد عليها في «هداية الحيارىٰ»، وكما يتضح من العديد من الفقرات في الكتاب، والتي وصف ابن القيم فيها النصارىٰ بأمة الضلال، يبدو التاريخ الأول للمسيحية تقريبًا باعتباره تاريخ «انحراف النصارىٰ عن الصراط المستقيم».

فقد ذهب ابن القيم إلىٰ أن تحريف تعاليم المسيح قد بدأ بالفعل في أزمة «ما قبل قسطنطين»؛ مثل ما حدث مع عالم الكلام وبطريرك أنطاكية في القرن

---

(١) المرجع ذاته، ص ٢٢٨.

(٢) في هذا السياق، يتحدث إردمان فريتش عن «العامل المشترك بين جميع من انخرطوا في الأعمال الجدلية»؛ انظر:

Fritsch, Islam und Christentum, p. 46.

الثالث - بولس السميساطي - الذي ذهب العالم الدمشقي إلىٰ أنه أول من دشن معتقد ألوهية المسيح، والطبيعة البشرية، واستمر بسرعة كبيرة نتيجة لتحول قسطنطين للمسيحية، ومدفوعًا برؤية الصليب وما قابله من تقبل العامة للمسيحية.

وكان من جرّاء المناظرات التي أجريت علىٰ الملأ في المجامع عن القضايا المتعلقة بطبيعة المسيح والقرارات العقدية التي أقرتها، وكذا الانقسامات التي نتجت داخل العديد من الكنائس والمجموعات - أدىٰ هذا التطور - كما يرىٰ ابن القيم - في النهاية إلىٰ الموقف الذي غدا فيه كلهم «يكفر بعضهم بعضًا ويلعن بعضهم بعضًا»[1].

أما فيما يتعلق بشروحات ابن القيم (والقائمة علىٰ تصور ابن تيمية) حول المجتمعات المسيحية الناشئة حتىٰ اعتناق قسطنطين للمسيحية[2]، يؤكد مجمعان موضوعيان أن ابن القيم قد اعتبر نشأة المسيحية الأولىٰ وسيلة حصرية للجدال ضد العقائد المسيحية والنصارىٰ، وأنه قد طبقها هكذا في «هداية الحيارىٰ»؛ إذ يتحدث ابن القيم، علىٰ أحد الجوانب، عن حدثين ذكرهما سعيد بن البطريق في «تاريخه»[3]، حيث يؤكد فيهما بطريقة أو بأخرىٰ علىٰ البداية التدرجية لتحريف «الدين الصحيح للمسيح»، إذ يذكر - أولًا -

---

(١) انظر ابن قيم الجوزية، «هداية الحيارىٰ»، ص ٥٧٣.

(٢) انظر الفصول المناظرة في ابن تيمية، «الجواب الصحيح»، ٣/ ٥-١٩. لمعلومات حول هذه المسألة، انظر

Ibn al-Baṭrīq, Annales, vol. 1, pp. 93–121.

(٣) انظر المرجع ذاته، ص ١٠٤-١٠٥، ١١٤.

تغيير عيد الفصح من الرابع عشر من نيسان للأحد الذي يليه في المجتمعات خارج آسيا الصغرىٰ، والذي - كما ذكر ابن البطريق- غدا أمرًا معلومًا في فترة حكم ماركوس أوريليوس(١).

وثانيًا: التعاليم التي روّج لها بولس السميساطي. ويرىٰ ابن القيم أن إعادة تحديد موعد عيد الفصح يبدو من عمل عدة قساوسة وبطاركة حاولوا جهدهم في فصل أنفسهم عن عيد الفصح اليهودي(٢).

يظهر بولس السميساطي بوضوح في «هداية الحيارىٰ» علىٰ أنه بطل تحريف المسيحية «الصحيحة». وقد وصف أسلاف ابن القيم عقيدة الرجل في العديد من الأعمال الجدلية الإسلامية في العصور الوسطىٰ - مثل كتاب: «الفصل» لابن حزم و«الجواب الصحيح» لابن تيمية - علىٰ أنها اعتراف بوحدانية الله وبشرية المسيح، وهو ما يجعله (معتقد السميساطي) يقف علىٰ مقربة من التعاليم الإسلامية(٣).

بيد أن ابن القيم قد ذهب علىٰ النقيض مما قدمه ابن تيمية(٤)؛ إذ أكد أن البطريرك الأنطاكي هو أول من أفسد النصارىٰ ودينهم، فقبل أن ينشر السميساطي تعاليمه، كانت المجتمعات المسيحية جميعها - وبلا استثناء -

---

(١) انظر المرجع ذاته، ص ١٠٤.

(٢) انظر ابن قيم الجوزية، «هداية الحيارىٰ»، ص ٥٤٥.

(٣) انظر ابن حزم، «الفصل في الملل»، ١/ ١٠٩-١١٠. في «الجواب الصحيح»، اقتبس ابن تيمية استشهاداته ببولس السميساطي حرفيًا؛ انظر: ابن تيمية، «الجواب الصحيح»، ٢/ ٣١٢.

(٤) انظر هذا الفصل في المرجع ذاته، ٣/ ١٤-١٥.

ملتزمة بعقيدة أن المسيح لم يكن إلا مجرد عبد الله ورسوله، في حين قدم لهم السميساطي تعاليمه حول ألوهية المسيح وطبيعته البشرية[١].

وربما كان السبب وراء هذا الاختلاف الواضح هو أن ابن القيم قد أرتج عليه فخلط بين بولس السميساطي وبولس الرسول[٢]، حيث يلام الأخير بدوره في العديد من الأعمال الجدلية الإسلامية في القرون الوسطىٰ باعتباره مَنْ حرف المسيحية «الأصلية»، مثل ما حدث في كتاب «الفصل» لابن حزم[٣]، وكذا ما ذكره الفقيه المالكي القرافي في عمله المعروف باسم «الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة»[٤].

يقف في قلب التوصيف الذي قدمه ابن القيم للفترة بين الزعم برفع المسيح إلىٰ السماء وتحول قسطنطين للمسيحية القليل من الأحداث التي توصف باعتبارها انحرافًا للنصارىٰ عن الوحي الإلهي الذي بلّغه لهم المسيح، أو باعتبارها انحرافا عن سلوكه الديني.

وبدلًا من ذلك، وسيرًا علىٰ نسق ما قدمه ابن تيمية في «الجواب

---

(١) انظر ابن قيم الجوزية، «هداية الحيارىٰ»، ص ٥٤٨.

(٢) لمعلومات حول هذه المسألة، انظر:
van Koningsveld, Pieter Sjörd: The Islamic Image of Paul and the Origin of the Gospel of Barnabas, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 20 (1996), pp. 200–228, here pp. 206–207.

(٣) انظر ابن حزم، «الفصل في الملل»، ص٢/ ٢٠٤. لمعلومات حول هذه المسألة، انظر:
Koningsveld, The Islamic Image of Paul, pp. 210–212.

(٤) انظر القرافي، كتاب «الأجوبة»، ص ١٧١-١٧٥.

الصحيح»[١]، والتي تتبع في السواد الأعظم منها «تاريخ ابن البطريق»[٢]، يسلط ابن القيم الضوء باستفاضة علىٰ مسألة اضطهاد النصارىٰ علىٰ يد الدولة الرومانية؛ حيث رسم صورة للمحن المستمرة التي عانت منها المجتمعات المسيحية جرّاء اضطهادها، كما لم يَفُتْهُ أن يورد أن تأليف الأناجيل قد تم خلال هذه الفترة من النزاع[٣].

بيد أن الفكرة المتضمنة في هذا التوصيف، وهي أن النصارىٰ لم يتمكنوا من المحافظة علىٰ الإنجيل الموحىٰ إلىٰ المسيح في ظل هذه الظروف، قد ظلت غير مطروقة.

وإذا ما نَحَّينا الزعم بأن المخطط التاريخي الذي قدمه ابن القيم قد جذب الانتباه إلىٰ اضطهاد أباطرة الرومان للنصارىٰ جانبًا[٤]، فإن ذلك سيعني أنه (ابن القيم) قد هدف بهذه الأوصاف إلىٰ استثارة العاطفة مع النصارىٰ في قلوب القُرَّاء المسلمين - وهو الانطباع الذي من الممكن أن ينهض حال ما قرأ المرء هذه الفقرات خارج سياقها، وحينها يمكن القول أن ابن القيم قد حاد عن هدفه من الكتاب بالكلية.

وعليه، فإنها تظهر، بدلًا من ذلك، أن ابن القيم، بدون التصريح بذلك في هذا السياق، يستشهد بالاعتراف المبكِّر للحكام كدليل علىٰ سمو الإسلام

---

(١) انظر: الفقرات المناظرة في ابن تيمية، «الجواب الصحيح»، ٣/ ٧-١٤.

(٢) انظر:

Ibn al-Baṭrīq, Annales, vol. 1, pp. 96–123.

(٣) انظر: ابن قيم الجوزية، «هداية الحيارىٰ»، ص ٥٤١-٥٤٣.

(٤) المرجع ذاته، ص ٥٤٣ - ٥٤٨.

علىٰ المسيحية، بمعنىٰ: أن شَخْصًا مثل قسطنطين لم يعتنق المسيحية إلا بعد انسلاخ ثلاثة قرون منها مذ ميلادها (يمكن تتبع الحجة علىٰ النحو التالي).

في حين أن الإسلام ومكانة محمد، علىٰ النقيض من ذلك، قد اعترف بهما أوصياء العرش في حياة محمد نفسه، مثلما حدث من النجاشي ملك الحبشة، والإمبراطور الروماني هرقل، وهو ما يذكره ابن القيم في فقرات أخرىٰ في «هداية الحيارىٰ»[1].

ويرىٰ ابن القيم في تصوره لفكرة نشأة المسيحية، والتي يعتمد فيها علىٰ عمل ابن تيمية[2]، أن حكم قسطنطين قد مثَّل نقطة تحول في تاريخ المسيحية الأولىٰ لأمرين اثنين؛ أولهما: أن اضطهاد الدولة المسيحية للنصارىٰ قد توقف باعتناق قسطنطين الديانة المسيحية رسميًّا، والتي اعتنقها فقط بناء علىٰ رؤية الصليب في السماء.

وفي هذا الصدد، يزعم عالم الكلام الدمشقي (ابن القيم) أنه بسبب التشجيع الواعي من قسطنطين علىٰ اعتناق المسيحية، غدت قادرة علىٰ إرساء دعائمها[3].

من جانبه، يرىٰ ابن القيم أيضًا حكم قسطنطين علىٰ أنه الفترة التي شهدت تعزيز التبديل الذي بزغ من ذي قبل (تحريف المسيحية الأصلية) جرّاء هذه

---

(١) المرجع ذاته، ص ٢٥٧-٢٦٣، ٢٧٥-٢٨٦.

(٢) انظر ابن تيمية، «الجواب الصحيح»، ٣/ ٢٠-٢٥. لمعلومات حول هذه القضية، انظر الفقرات في:

Ibn al-Baṭrīq, Annales, vol. 1, pp. 123–129.

(٣) انظر ابن قيم الجوزية، «هداية الحيارىٰ»، ص ٥٥٢.

الظروف التي تغيرت؛ إذ أصبح للمسيحيين الآن دولتهم الخاصة بهم[١]، وسادت ديانتهم (في هذه الدولة) في نهاية المطاف. ثم يؤكد ابن القيم أنه لما تم لقسطنطين خمس عشرة سنة من ملكه، ماج النصارىٰ في أمر المسيح واضطربوا، فأمر بالمجمع في مدينة نيقية (٣٢٥ م)[٢].

وبعد إيراده لهذه القضية، تحول ابن القيم لمناقشة التطور التالي في المسيحية، والذي تعقبه حتىٰ عام ٦٩١/ ٦٩٢ م، واعتمد في ذلك علىٰ نحو رئيس علىٰ الخلفيات التي قدمتها هذه المجامع، والعقائد التي نوقشت فيها.

وفيما يتعلق بمجمع أفسس - علىٰ الأقل - فإنه قد اعتمد في الحديث عنه علىٰ الجواب «الصحيح» لابن تيمية، والذي اقتبس منه فقراتٍ من الأقسام المناظرة، والتي اعتمد فيها ابن تيمية نفسه علىٰ «تاريخ ابن البطريق» - حيث لم يقدم ابن القيم أية شروحات خاصة به للفقرات التي نسخها؛ وحتىٰ لو حذفنا الأحداث غير المرتبطة مباشرة بالمجامع بالكلية، فستظل تلعب دورًا ثانويًا في هذا الفصل.

❑ هناك اتجاهان في غاية الأهمية في التوصيف الذي قدمه ابن القيم للمجامع[٣]، والتي ناقش فيهما مجمع نيقية، ومجمع القسطنطينية (٣٨١ م.) وأفسس، ومجمع أفسس الثاني، والذي يعرف أيضًا باسم (*Robber Synod*) (٤٩٩ م)، ومجمع خلقيدونية (٤٥١ م) والمجمع العام الخامس

---

(١) المرجع ذاته، ص ٥٧٣.

(٢) المرجع ذاته، ص ٥٥٢.

(٣) حول مفهوم ابن قيم الجوزية عن المجامع، انظر أيضًا: «إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان»؛ تحرير: محمد حامد الفقي، بيروت، بلا تاريخ، ٢/ ٢٧٠-٢٨١.

في القسطنطينية (٥٣٣ م)، والمجمعان اللذان عُقِدا في تورلو (٦٨٠ م و٦٩١/ ٦٩٢ م).

أولًا: تأكيد توصيف ابن القيم علىٰ كيفية أن القساوسة الذين ظهروا في هذه المجامع علىٰ أنهم ممثلون مخوّلون عن المسيحية قد اختلفوا: حول مكوّن رئيس في العقيدة المسيحية؛ وهي طبيعة المسيح.

ثانيًا: تصوير الخلافات الناجمة عن الاختلافات العقدية والتي جرت علىٰ الملأ وفي المجامع حول الفهم الصحيح لشخص المسيح، والتي بلغت أوجها - حسب ابن القيم - في الآراء العقدية للمجموعات الخاصة، متحولة بذلك إلىٰ عقائد إذ دعمتهم الدولة لتحقيق هذا الأمر، في حين أدانت الآخرين ومجّتهم باعتبار أنهم مخطؤون.

وعمومًا، فإن ابن القيم ينقل في هذا الجزء من كتابه الانطباع بأن تاريخ المسيحية مذ تولىٰ قسطنطين سُدَّة العرش كان عبارة عن سلسلة من النزاعات المحتدمة بين علماء اللاهوت المسيحي الذين لعن بعضهم بعضًا - إنها النزاعات التي أدت في بعض الأحيان إلىٰ صراعات عنيفة أو حتىٰ الموت.

يختتم ابن القيم نبذته عن القرون الأولىٰ للمسيحية بملخص اعتمد فيه علىٰ العناصر الجوهرية من وجهة نظره الأساسية حول المسيحية، ثم تبع ذلك بتقييم عام عن الدين المسيحي وأتباعه؛ فبدأ بملاحظة أن الدين المسيحي غير قائم علىٰ شيء إلا اللعنات المتبادلة بين أعضاء المجامع.

ثم يؤكد بعد ذلك أنه علىٰ الرغم من قرب زمانهم من أيام المسيح، وبقاء أحبارهم فيهم والدولة دولتهم والكلمة كلمتهم وعلماؤهم - إذ ذاك - أوفر ما

كانوا واحتفالهم بأمر دينهم واهتمامهم به، فإن أعضاء المجامع لم يثبت لهم قدم، ولم يتحصل لهم قول في معرفة معبودهم[١].

وفي هذا السياق، يذكر ابن القيم مرة أخرىٰ أن المسيحية لا تتصف بدرجة معينة من الاتساق أو الوحدة اللاهوتية؛ ولكن فضلًا عن ذلك تعتبر الفُرْقَة بين أتباعها في العقائد الدينية الرئيسة هي المُكوِّن الرئيس لهذه الدينية -[٢].

إنه الشقاق الذي ينقله ابن القيم بين طيات السطور إلىٰ القارئ علىٰ أنه ينبغي أن ينظر إليه باعتباره دليلًا علىٰ أن العقيدة المسيحية غير راسخة الدعائم، ناهيك عن انتقاده للآراء حول طبيعة المسيح، والتي اختلفت حولها الطوائف المسيحية[٣].

فالمسيحيون يتمسكون بالمسيح وبإنجيله وحوارييه، ولكنهم يختلفون في تقييمهم حول شخصه: فَمِنْ بينهم مَنْ يرىٰ أنه يجب أن يُنظر إلىٰ المسيح علىٰ أنه مجرد عبد الله ورسوله، ومن الممكن أيضًا أن نجد بعضهم يؤمنون بفكرة أنه إله؛ في حين يرىٰ بعضهم أنه ابن الله، أو يؤمنون به علىٰ أنه ثالث ثلاثة.

وهناك بعض آخر يرون أن عيسىٰ له طبيعتان وأقنومان، في حين أنكر البعض هذه الفكرة وذهب إلىٰ أن المسيح ذو طبيعة واحدة وأقنوم واحدٍ.

وبعيدًا عن هذا، يُعلن أن النصارىٰ قد قدموا عددًا من الآراء حول طبيعة المسيح، وهي الآراء المأخوذة عن أسلافهم[٤].

---

(١) انظر ابن قيم الجوزية، «هداية الحيارىٰ»، ص ٥٧٣.

(٢) المرجع ذاته، ص ٥٣٣.

(٣) المرجع ذاته، ص ٥٧٤.

(٤) المرجع ذاته.

ويبلغ تأكيد ابن القيم علىٰ الشقاق بين النصارىٰ حول شخص المسيح ذروته في نهاية المطاف بتأكيده علىٰ أن هذا الأمر سيكون له تأثير علىٰ أنه لو أن هناك قومًا لم يعرفوا لهم إلهًا، ثم عرض عليهم دين النصرانية هكذا لم يقبلوه تحت أي ظرف[1].

٢/٣ ـ رأي النصارى في شخص المسيح

يشغل النقد الذي قدمه ابن قيم الجوزية لعقائد النصارىٰ حول شخص المسيح، وكذا نقده وتفنيده للإيمان بألوهية المسيح، وأنه ابن الله – وهو التفنيد الذي يقوم في الأساس علىٰ مبدأ التوحيد المطلق والخالص لله – حيزًا كبيرًا من «هداية الحيارىٰ».

وإذا ما تدبرنا الاهتمام الذي أَوْلاه ابن القيم لهذه القضية، وكذا المنهج الذي اتبعه لوجدنا أنه يُبحر بين الحجج العدائية والتفسيرات التي تعج بشديد التهكم والسخرية علىٰ جانب، وبين التصويرات المحايدة-الرصينة ذات التقييمات والإجابات الضمنية أو المؤجلة، علىٰ الجانب الآخر.

وفيما يخص التكرارات التي لا حصر لها، والتي اعتمد عليها ابن القيم في تصويره لرأي النصارىٰ في شخص المسيح كما أوردها في «هداية الحيارىٰ»، فإن السطور التالية ستسلط الضوء علىٰ فقرة من نص أورده ابن القيم – بدون الرجوع إلىٰ علماء اللاهوت المسيحيين أو كتاباتهم، أو أي مصدرٍ آخِر – والذي يتحدث فيه بدقة عمّا يراه الأسس الشائعة والمشتركة بين الطوائف

(١) المرجع ذاته، ص ٥٧٥.

المسيحية فيما يتعلق بشخص المسيح وطبيعته، كما يعرض الاختلافات العقدية بينهم حول هذه النقطة - وهو الأمر الذي يتضح من القراءة المتأنية - علىٰ أنها دليل واضح علىٰ عدم موثوقية العقيدة المسيحية.

ويظهر العرض الذي أورده ابن القيم في كتابه أن الأمر المشترك بين النصارىٰ جميعًا هو أنهم لا يعتقدون أن المسيح رسول مِنْ قِبَلِ الله؛ ولكنهم علىٰ النقيض من ذلك - وكما صرح ابن القيم - يرون جميعهم أنه هو الله وأنه قديم أزلي، كما يعزون إليه خلق السموات والأرض والملائكة والأنبياء وإرسال الرسل الذين منحهم القدرة علىٰ صنع المعجزات كدليلٍ علىٰ صدق بعثتهم.

كما يؤكد ابن القيم علىٰ أن النصارىٰ يتفقون علىٰ أن مريم قد حبلت بالمسيح وأنها ولدته وصار ابنها الناسوتي حتىٰ يقيم بين البشر لفترة مؤقتة، وكي يتمكن البشر بدورهم من رؤيته[(١)]. وعلىٰ الرغم من وجود هذه الآراء العقدية المختلفة والتي يؤكد عليها كل طوائف النصارىٰ جنبًا إلىٰ جنبٍ مع عقيدة التثليث.

يؤكد ابن القيم أن النصارىٰ لم يتفقوا علىٰ موقفٍ واحدٍ حول القضايا الرئيسة في عقيدتهم. وعلاوة علىٰ ذلك، يؤكد بكل ما تحمله الكلمة من معنىٰ أنه لا تُعلم أمة من الأمم أشد اختلافا في معبودها ونبيها ودينها من النصارىٰ[(٢)].

---

(١) المرجع ذاته، ص ٥٣٣.

(٢) المرجع ذاته.

حدد ابن القيم بوضوحٍ هذا النزاع القائم بين أروقة الطوائف النصرانية من خلال أفكار كُلٍّ من اليعاقبة والنسطوريين والملكانيين والآريوسيين عن طبيعة المسيح، والتي تمكّن بواسطتها أن يصور العقيدة الآريوسية - والتي لخصها بأنها تؤكد علىٰ أن المسيح مجرد خادم ومخلوق لله - علىٰ أنها الانحراف الإيجابي الذي مثّل السبب الرئيس في تهديد بقية الطوائف النصرانية لهذه الطائفة بعينها بالموت[١].

وعلىٰ النقيض من ذلك، لم يستثن ابن القيم أيًّا من الفرق الثلاث الأخرىٰ حين اتهمهم ثلاثتهم باختلاق الهذيانات[٢] التي وضعها خواصهم ولا يفهمها عوامهم.

وقد ذهب ابن القيم أيضًا إلىٰ أن هذه الفرق الثالث قد ذهبت إلىٰ القول بأن الله (حاشىٰ لله) قد تخطىٰ مريم كما يتخطىٰ الرجل المرأة وأحبلها فولدت له ابنًا!! كما يوجه إليهم سهام الاتهام بالموافقة علىٰ عقائد الخواص، بدون تمحيصٍ للقول[٣].

وفيما يتعلق بالتزام ابن القيم التام بمبدأ التوحيد الخالص لله، ورأيه في أن المسيح مخلوق لله، والذي يتفق من خلاله مع رأي عموم المسلمين، فإن حكم ابن القيم في عقيدة ألوهية المسيح ومكانته علىٰ أنه ابن الله تعتبر من قبيل الأحكام المسبقة، فهذه الآراء التي ينتقدها باعتبارها واهيةً وداحضةً من

---

(١) المرجع ذاته، ص ٥٣٦.

(٢) المرجع ذاته، ص ٥٣٧.

(٣) المرجع ذاته.

حيث إنها - كما يرىٰ - غير مستساغة عقلًا أو فطرة[١] بالنسبة له ليست فقط مجرد إهانة للمسيح[٢]، ولكنها في الأساس نفي لمبدأ التوحيد[٣]، ومِنْ ثَمَّ تلوثت بالشرك، بمعنىٰ إشراك آلهة أخرىٰ مع الله في العبادة[٤].

وعليه، فليس من المستغرب أن نجد حملات ابن القيم ضد النصارىٰ في طيات «هداية الحيارىٰ» قد تضمنت كلماتٍ كانت من الوضوح بحيث كفت في التعبير عن حالهم، فوصف ما قالوه وفعلوه بأنه: «مسبة رب العالمين أقبح مسبة»[٥]، كما انتقدهم أيضًا؛ لأنهم وصفوا الله بما هو من أعظم العيوب والنقائص[٦].

❑ لم يقتصر نقد ابن القيم لآراء العقيدة النصرانية - بالطبع - علىٰ توجيه النقد بمثل هذه الصفات لكل شيء في النصرانية، ولكن المنهجية التي انتهجها في هذا الصدد قد جاءت علىٰ ثلاثة مستويات أخرىٰ، علىٰ النحو التالي:

أولًا: أورد نصوصًا كثيرة ذات صلة من الأناجيل القانونية كدليل علىٰ عدم ادعاء المسيح أي مكانة إلهية، وأنه لم ير نفسه إلا رسولًا من الله، شاهدًا

---

(١) المرجع ذاته، ص ٥٣٨.

(٢) المرجع ذاته، ص ٥٠١.

(٣) المرجع ذاته، ص ٢٢٨.

(٤) المرجع ذاته، ص ٣٤٣. لمعلومات حول الشرك عمومًا، انظر:
Hawting, Gerald R.: Širk and 'Idolatry' in Monotheist Polemic, in: Uri Rubin and David J. Wasserstein (eds.): Dhimmis and Others. Jews and Christians and the World of Classical Islam, Winona Lake 1997, pp. 107–126.

(٥) انظر ابن قيم الجوزية، «هداية الحيارىٰ»، ص ٢٥١.

(٦) المرجع ذاته، ص ٥٨٥.

علىٰ وحدانية الله المطلقة، وتفرده بصفات الكمال.

ثانيًا: أخذ ابن القيم علىٰ عاتقه أن يُفند تدريجيًّا سلسلة من الحجج التي أوردها النصارىٰ علىٰ ألوهية المسيح، بما في ذلك المعجزات التي تقول الأناجيل: إنها ظهرت علىٰ يد المسيح، وكذا نصوص التوراة التي فسرها النصارىٰ علىٰ أنها تنبؤات تحققت علىٰ يده.

أما علىٰ المستوىٰ الثالث والأخير، يجابه ابن القيم عقيدة ألوهية المسيح أو بنوته من الله بعقيدته الخاصة في الفكرة المطلقة عن الله (يقصد عقيدة التوحيد المطلق لله).

وكما يتبين من هذه المستويات الثلاثة، وعلىٰ النقيض مما ذهب إليه أستاذه ابن تيمية في «الجواب الصحيح»[(١)] وكذا المؤلف غير المعلوم لكتاب «الرد الجميل لإلهية عيسىٰ بصريح الإنجيل»، والذي يُنسب - وهو من الخطأ - إلىٰ أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥/ ١١١١)[(٢)]، لم يتنازل ابن القيم فيناقش

---

(١) انظر ابن تيمية، «الجواب الصحيح»، ٣/ ٣٩-١٢٢. لمعلومات حول هذا الموضوع، انظر أيضًا:

Troupeau, Gérard: Ibn Taymiyya et sa réfutation d'Eutyches, in: Bulletin d'études orientales 30 (1978), pp. 209–220.

(٢) انظر:

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad: Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'aprés les évangiles. Texte établi, traduit et commenté par Robert Chidiac, Paris 1939, pp. 26–37 (Arabic text).

لمعلومات حول مؤلف: «الرد الجميل»، انظر:

Lazarus-Yafeh, Hava: Étude sur la polémique islamo-chrétienne. Qui était l'auteur de al-Radd al-jamīl li-ilāhiyyat ʿĪsā bi-ṣarīḥ al-Injīl attribué a al- =

بالتفصيل عقائد هذه الفرق الثلاث الشرقية الكبيرة حول المسيح، وإنما اكتفىٰ بتفنيد مبدأ ألوهية المسيح بعبارات عامة.

وبدون أن نسعىٰ إلىٰ تأكيد أن الحجج التي ساقها ابن القيم في هداية الحيارىٰ كانت مختلفة نوعيًّا عما أورده ابن تيمية في «الجواب الصحيح» وكذا عما ورد في «الرد الجميل»، وذلك فيما يتعلق بالرد علىٰ القضايا المتعلقة بذات المسيح، فيجب أن نؤكد أيضًا أن تفنيد ابن القيم لعقائد النصارىٰ في «هداية الحيارىٰ» يتأرجح بين أمرين متناقضين، فالرجل لم يتحاش بالكلية أي دليل فلسفي-عقلي، حيث يؤكد في العديد من الفقرات أن الأفكار الدينية المسيحية لا تتسق مع العقل البشري أو الفطرة؛[1] في حين نجده، علىٰ الجانب الآخر، يعتمد في حججه علىٰ استشهادات من الأناجيل والآيات القرآنية وآراء عموم المسلمين.

ومن ثم، يمكن القول أنه قد تجنب مجابهة عقيدة التثليث من خلال سوق تفنيد عقلاني ضدها؛ وهي الفكرة التي عرفها باعتبارها العقيدة الدينية المسيحية الرئيسة.

ومعتمدًا علىٰ سور القرآن الكريم (٥:١٧ و١١٦)، فهم ابن القيم مفهوم

= *Gazzali?, in: Revue des Sciences Religieuses 37 (1969), pp. 219–238, here pp. 236–237; Reynolds, Gabriel Said: The Ends of al-Radd al-Jamīl and Its Portrayal of Christian Sects, in: slamochristiana 25 (1999), pp. 45–65; El Kaisy-Friemuth, Maha: Al-Radd al-Jamīl: al-Ghazālī's or Pseudo-Ghazālī's?, in: David Thomas (ed.): The Bible in Arab Christianity, Leiden and Boston 2005, pp. 275–295.*

(١) انظر ابن قيم الجوزية، هداية الحيارىٰ، ص ٥٢٢، ٥٣٨.

التثليث علىٰ أنه عقيدة أصلها أن الله ثالث ثلاثة، وأن مريم صاحبته، وأن المسيح ابنه[١]، كما ارتضىٰ (أي ابن القيم) أن يواجه هذه العقيدة بالآيات القرآنية، بل وأن يضعها في نطاق الشرك بالله[٢]. وعلىٰ النقيض من ذلك، أولىٰ ابن القيم عنايةً خاصةً بمناقشة أن رب السموات والأرض - تبارك وتعالىٰ - نزل عن كرسي عظمته وعرشه ودخل في (فرج) امرأة تأكل وتشرب وتبول و(تتغوط)، فالتحم ببطنها وأقام هناك تسعة أشهر يتلبط بين نجو وبول ودم وطمث[٣].

وعليه، يظهر أن جُلَّ حجته موجّه إلىٰ عقيدة التجسد، وهي العقيدة التي رفضها لا لسبب إلا الذي ساقه.

أما فيما يتعلق بزعمه حول السمو المطلق والكمال التام لله، يرىٰ ابن القيم أن فكرة أن يحتوي بطن امرأة علىٰ الإله فكرة سخيفة وغير مقبولة، تمامًا كما الفكرة التي تزعم أن الإله قد سمح لنفسه أن يولد من رحم امرأة حتىٰ يأتي إلىٰ الأرض كمولود يبكي ويصرخ، ويحتاج لمن يرضعه.

لم يصرح ابن القيم بالاتهام البادي حقيقة حول أن مبدأ النصارىٰ من أن الإله قد حملت به أنثىٰ وأنها ولدته يطرح ضمنًا شكوكًا محققة حول قدرة الله، وهو الأمر الذي يقلص المسافة بين الخالق ومخلوقه، ومِنْ ثَمَّ يحط من قَدْرِه - سبحانه - لمستوىٰ البشر، غير أن هذا الأمر يمكن إيجاده من خلال القراءة المتأنية للكتاب حتىٰ إن القارئ المسلم ليربط تلقائيًّا بينها.

---

(١) المرجع ذاته، ص ٢٢٨.

(٢) المرجع ذاته.

(٣) المرجع ذاته، ص ٤٨٠.

جابه ابن القيم التبريرات التي ساقها النصارىٰ في زعمهم بألوهية المسيح، وهو ما انتقده بزعم وصفهم لله الواحد بما يغير صفاته الحسنىٰ[1]، عن طريق الإشارة إلىٰ كمال الله الذي يرىٰ أنه غني بذاته، فلا يأكل ولا يشرب ولا ينام[2] إلىٰ غير ذلك من الأمور التي تثقل كاهل المخلوقات التي خلقها، حيث إنها لم تبلغ درجة الكمال.

ومظهرًا التناقض الصارخ بين الله الواحد وبين المسيح المخلوق، يرىٰ ابن القيم أنه كان يجب لله - لو سبق في حكمته أن يبرز لعباده وينزل عن كرسي عظمته ويباشرهم بنفسه - ألا ينام أو يأكل، وإذ قد فعل ذلك (فكان يجب عليه ألا يتغوط)، وهي الأمور التي أجمع النصارىٰ علىٰ أن المسيح قد فعلها كلها[3].

وتهدف حجة ابن القيم في هذا السياق إلىٰ الخلوص إلىٰ أن المسيح ليس إلا مجرد بشر خلقه الله، وأنه لا تجب عبادته بحال باعتباره إلهًا تحول إلىٰ بشر.

وكما هو متوقع، يرىٰ ابن القيم أن زيف العقيدة النصرانية يبدو جليًّا أيضًا في عقيدة النصارىٰ التي تزعم موت المسيح صلبًا، إذ ينتقد العالم الدمشقي عبادة إله أُذِلَّ وَعُذِّبَ علىٰ يد مخلوقاته من البشر- إله عُلِّق مصلوبًا بلا حيلة علىٰ الصليب يعاني آلام الموت، معتبرًا أن هذه القضية تثير الشكوك حول

(١) المرجع ذاته، ص ٢٥٤.

(٢) المرجع ذاته، ص ٥٢٣.

(٣) المرجع ذاته، ص ٤٩٧.

ربوبية الإله باعتباره خالق العالم[(١)].

ومما يثير الدهشة، علىٰ الرغم من ذلك، أن ابن القيم لم يقدم ردًّا آخر يشير فيه إلىٰ أن الطبيعة الإلهية للمسيح، والذي، علىٰ النقيض من البشر، لا تشعر بالألم أو الموت، والتي علىٰ الرغم من أنه يدرك أن عيسىٰ له طبيعتان، وهو ما يتضح جليًّا في طيات «هداية الحيارىٰ»[(٢)].

٣/٣ـ العلوم المريمية

لم تقتصر معالجة ابن القيم للمعتقدات النصرانية، وآراء النصارىٰ حول طبيعة المسيح في ضوء عقيدة الوحدانية الخالصة لله من خلال اتهامهم بممارسة الشرك في هذه الأمور فقط، فألحق بها كذلك آراءهم حول مريم. بَيْدَ أن مناقشة «هداية الحيارىٰ» للموضوع «العلوم المريمية من وجهة النظر المسيحية» ليست بنفس التفصيل والعمق الذي قدمته مناقشته النقدية لعقيدة ألوهية المسيح.

❑ وتخلق مناقشة ابن القيم للموضوع انطباعًا يدور حول أن النصارىٰ قد اتفقوا في آرائهم العقدية حول مريم؛ إذ يؤكد أنهم يعتقدون أن مريم التي اصطفاها الله علىٰ نساء العالمين قد حبلت بالمسيح وولدته[(٣)].

وبالإضافة إلىٰ هذا، يتهم ابن القيم النصارىٰ بأنهم قد رفعوا مريم فوق

---

(١) المرجع ذاته، ص ٤٢٧، ٤٩٧-٤٨٠.

(٢) المرجع ذاته، ص ٥٣٥-٥٣٦، ٥٧٤.

(٣) المرجع ذاته، ص ٤٨١.

مرتبة الملائكة والرسل، بل إنهم تجاوزوا ذلك فعبدوها من دون الله، مما جعله ينتقد ضمنيًّا هذه الممارسة الأخيرة باعتبارها نوعًا من الهجوم علىٰ قدرة الله مستدلًّا علىٰ ذلك بتوجه النصارىٰ لها بالدعاء من أجل الرزق والعافية وغفران الذنوب، وهي الأمور التي يختص بها الله وحده دون غيره[١].

ولأنه من مناصري فكرة السمو المطلق لله، نجد ابن القيم ينفي بكل ما تحمله الكلمة من معنًىٰ ما قدمه علىٰ أنه إجماع النصارىٰ علىٰ العقائد ذات الصلة بمريم، بما في ذلك ما يصحبها من تقديس. والحق أن كلا من هذه الأفكار السابقة بالإضافة إلىٰ آراء النصارىٰ حول الله قد مثَّلت أسبابًا كافية للرجل أن يتهم النصارىٰ ليس فقط بنبذ الإله واتخاذ آخر بدلًا منه، ولكن أيضًا بأن يوجه إليهم سهام الاتهام بالكفر[٢].

٣/٤ـ الشعائر الدينية المسيحية

ينص موقف ابن القيم من الشعائر الدينية المسيحية علىٰ أن العاقل إذا وازن بين ما اختاروه ورغبوا فيه وبين ما رغبوا عنه؛ تبين له أن القوم اختاروا الضلالة علىٰ الهدىٰ، والغيّ علىٰ الرشاد، وأنهم اختاروا من العقائد أبطلها، ومن الأعمال أقبحها، وأطبق علىٰ ذلك أساقفتهم وبطاركتهم ورهبانهم، فَضْلًا عن عوامهم وسقطهم[٣].

---

(١) المرجع ذاته.

(٢) المرجع ذاته، ص ٤٨٢.

(٣) المرجع ذاته، ص ٢٥٥-٢٥٦.

وإذا ما تدبرنا هذا الموقف من ابن القيم، لوجدنا أنه ليس من المستغرب أن نجد عالم الكلام الدمشقي، في «هداية الحيارىٰ»، لم يتوقف عند نقده للعقائد النصرانية، ولكنه أظهر امتعاضه من الطقوس والممارسات النصرانية.

وفي محاولته الحط من شأنهم، لم يبذل ابن القيم أي جهدٍ في التحقق من معانيها، كما لم يهدف العرض الذي قدمه إلىٰ تقديم المزيد من الأدلة علىٰ الخلاف البين بين النصارىٰ[1]، والتي لاحظها في ما يتعلق بالشعائر الدينية التي يمارسونها يوميًّا.

وفضلًا عن ذلك، هدف ابن القيم إلىٰ تحليل وبيان التناقض بين عددٍ من الشعائر الدينية المسيحية وأشكال العقيدة التي أسسها المسيح ومارسها، من أجل إظهار النصارىٰ كمجتمعٍ مذنبٍ بإفساد وتحريف «الدين الصحيح للمسيح»، والانحراف الواضح عن أوامره.

ومن أجل أن يحتج في هذا الأمر بأن سلوك المسيح كان يمثل المعيار الصحيح الذي توجَّب علىٰ النصارىٰ اتباعه، قياسًا علىٰ السُّنة، وأنها لم تمكن سوىٰ سلوك يتماثل بالكلية مع نماذج الأنبياء والرسل السابقين ومفاهيم التوراة، يستشهد ابن القيم بالرأي القائل: إن المسيح قد دعا إلىٰ الإبقاء علىٰ تعاليم التوراة وأسلافه من الرسل، وهو الرأي الذي يقدمه علىٰ أن عليه إجماع النصارىٰ.

وبدون أن يقدم ما يبرهن علىٰ هذه الجملة، نجده أيضًا يؤكد أن المسيح قد أخبر الحواريين بوضوحٍ ألا يقلدوا سلوكه فقط، وإنما أن يفرضوا كل ما

---

(١) المرجع ذاته، ص ٥٣٣.

فرضه عليهم علىٰ جميع البشر.

وبالإضافة إلىٰ التخلي عن الختان، وهي الشعيرة التي فرضها المسيح ومَنْ قبله من الأنبياء (موسىٰ وهارون وغيرهما من الأنبياء والرسل) بكل وضوحٍ[1]، والاحتفال بالأحد بدلًا من السبت، والتي حافظ عليها المسيح طوال حياته[2]، يسمي ابن القيم أمورًا ثلاثة أخرىٰ تظهر الفرق بين تعاليم الرسل والأنبياء السابقين، والتي التزم بها المسيح، وبين تطبيق النصارىٰ لها.

وفي هذا الإطار، انتقد ابن القيم بشدةٍ المنهج النصراني في طهارة البدن حال العبادة باعتباره انحرافًا واضحًا عن المنهج المستقيم؛ إذ يرىٰ أن المسيح كان يتدين بالطهارة ويغتسل من الجنابة، ويوجب غسل الحائض، وطوائف النصارىٰ تقول إن ذلك كله غير واجب، كما أنهم يؤمنون - كما زعم ابن القيم - بصحة صلاة الإنسان والبول والنجو يتحدر علىٰ ساقه وفخذه! حتىٰ إن ابن القيم قد أفرط بوضوح في عرضه للقضية - فذهب إلىٰ القول بأنهم يزعمون أن الصلاة بالبول والغائط أفضل من الصلاة بالطهارة؛ لأنها حينئذٍ أبعد من صلاة المسلمين وأقرب إلىٰ مخالفة المسلمين (الأميين)[3].

وعلاوة علىٰ هذا، يذكر ابن القيم أن سلوك النصارىٰ في صلاتهم يخالف ما التزم به المسيح؛ إذ يؤكد أن المسيح كان يقرأ في صلاته ما كان الأنبياء وبنو إسرائيل يقرؤونه في صلاتهم من التوراة والزبور، بينما طوائف النصارىٰ

(١) المرجع ذاته، ص ٤٨٤.

(٢) المرجع ذاته، ص ٤٨٥.

(٣) المرجع ذاته، ص ٤٨٣-٤٨٤.

يقرؤون في صلاتهم كلامًا قد لحنه لهم الذين يتقدمون ويصلون بهم ويجرون بهم مجرىٰ النوح والأغاني، كما أنهم يستفتحون الصلاة بالتصليب بين أعينهم، وهو ما يراه نوعًا من الاستهزاء أشبه منه بالعبادة(١).

ويظهر ابن القيم أيضًا بوضوحٍ التناقض بين ما زعمه موقف المسيح من أكل لحم الخنزير، حيث زعم أن النصارىٰ لا يبيحونه فقط، وإنما رفعوه لحدٍّ جعلوه فيه شعار دينهم(٢).

كما يزعم ابن القيم أيضًا أنه علىٰ الرغم من أن المسيح قد حرم لحم الخنزير ولعن آكله، إلا أن النصارىٰ يزعمون بما لا يخالطه نزعة من تردد أنه (أي الخنزير) من أطهر الدواب وأجملها وأطيبها(٣).

ولكن ابن القيم من أجل أن يبعد الناس عن أكل لحم الخنزير، لم يكتف بإيراد نصوص تحريمية غامضة أطلقها المسيح، بل ذكر أيضًا تحريم المسيح له باعتباره نجسًا من لي عنق آيات الإنجيل في كل من مرقس ٩:١٦ علىٰ التوالي، ولوقا ٢:٨، ومتىٰ ٢٨:٨، أو مرقس (١:٥-١٥) علىٰ التوالي ولوقا (٢٧:٨-٣٥) من أجل تقديم قصة يذكر فيها أن المسيح قد رقىٰ مريم المجدلانية، واستخرج منها سبعة شياطين وأمرهم بالدخول في الخنزير(٤).

ومن بين ألوان الشعائر الدينية التي لم يصفها ابن القيم علىٰ أنها انحراف

---

(١) المرجع ذاته، ص ٤٨٤.

(٢) المرجع ذاته، ص ٤٨٦.

(٣) المرجع ذاته، ص ٤٨٤-٤٨٥.

(٤) المرجع ذاته، ص ٤٨٥.

عن سيرة المسيح، ولكنه على الرغم من ذلك قد انتقدها، ولنعرض هنا مثالًا واحدًا فقط؛ هو الاعتراف وما يلحق به من غفران الذنوب؛ إذ يعبر ابن القيم عن رفضه الضمني لهذا الأمر عند ذكره أنه ليس عند النصارى حدٌّ على سُكْرٍ أو زنًا، فَضْلًا عن اعتقادهم في أن هذه الأعمال لا يعاقب عليها الرب في الآخرة.

ويواصل ابن القيم فيذكر أن القساوسة والرهبان يغفرون لمؤمني النصارى هذه الذنوب في مقابل هدية أو أموال أو شيء من هذا القبيل يقدمه مرتكب الذنب[1].

أما موقف عموم القراء من المسلمين من منطلق الشريعة، فإنه يرى مثل هذه الذنوب انتهاكًا لحق الله، ومِنْ ثَمَّ يجب معاقبة مرتكبه جسديًّا، وعليه فلا يرى المسلمون في ممارسة النصارى لهذا الأمر إلا انتهاكًا لإرادة الله وأوامره.

لم يقنع ابن القيم في «هداية الحيارى» باتهام النصارى بالزيغ عن الأشكال المختلفة للشرائع التي مارسها المسيح وفرضها، كما يحاول في الوقت ذاته أن يظهر أن النصارى لم يفعلوا ذلك عن جهل، ولكن عن علمٍ، حتى إنه قد سمى سببين وراء هذا الأمر ويعتبرهما السبب الرئيس في هذا الزيغ[2].

أولًا: وبالإشارة إلى الخبر الوارد في أعمال الرسل عن مجمع الرسل المزعوم والقرارات التي اتخذها، يرى ابن القيم وجود علاقة سببية بين الانحراف المزعوم والمجتمع النصراني الناشئ الذي كان يجاهد في توسعة

---

(١) المرجع ذاته.

(٢) المرجع ذاته، ص ٤٨٦-٤٨٧.

دائرة أتباعه[١].

أمَّا عن سبب هذا الأمر، فيرىٰ ابن القيم أن السبب وراء ذلك، من بين العديد من الأسباب؛ هو مكايدة النصارىٰ لليهود ومغايظتهم والانسلاخ عن شرعتهم.

ثم يذكر ابن القيم أن أصحاب المسيح ظلوا علىٰ نهجه قريبًا من ثلاثمائة سنة، ثم أخذوا في التغيير والتبديل والانسلاخ عن اليهودية جملة[٢].

ويذكر ابن القيم أنه من ضمن النتائج التي نجمت عن مفارقة النصارىٰ لليهود ما ذكره من أن النصارىٰ حرفوا حفظ يوم السبت وألغوا الختان وصحفوا الأوامر المتعلقة بالغذاء[٣].

وفي السياق ذاته، اتهم النصارىٰ بالسماح لرهبانهم وقساوستهم أن ينسخوا ما شاؤوا وأن يحللوا ما شاؤوا وأن يحرموا ما شاؤوا، بناء علىٰ أهوائهم[٤].

أما فيما يتعلق ببنوة المسيح لله وألوهيته، فقد ذهب ابن القيم إلىٰ أن هذه العقيدة متأصلة - بلا شك - في ردهم الذي قدموه علىٰ تهكم اليهود بالمسيح؛ إذ زعموا أنه «ساحر ممخرق ولد زنية».

وفي هذا الإطار، يؤكد أيضًا أن رفع النصارىٰ للصليب إلىٰ مرتبة الألوهية قد بني في الأساس علىٰ عداوة اليهود له، وهو الأمر الذي بني بدوره علىٰ ما

---

(١) المرجع ذاته، ص ٤٨٧.

(٢) المرجع ذاته، ص ٤٨٦.

(٣) المرجع ذاته.

(٤) المرجع ذاته.

ورد في التوراة من لعن الموت على الصليب[١].

وبناء على ذلك، ذهب ابن القيم إلى أن النصارى كان ينبغي عليهم أن يحرقوا كل صُلِيبَ يقدرون عليه وأن يهينوه غاية الإهانة[٢]، ولكنهم ردوا على الموقف اليهودي بتعظيم الصليب وعبادته وهو الذي صلب عليه ربهم الذي يتوجهون إليه بالدعاء، ومات مثل هذه الميتة المخزية[٣].

❑ وكما اتضح مما ذكرنا آنفًا، يعتمد ابن القيم في نقده الذي قدمه للشعائر والممارسات النصرانية بشكلٍ رئيسٍ على إجراءين جدليين:

أولًا: ذهب إلى القول بإدانتهم في ضوء رؤيته للسلوك الخاص بالمسيح، والذي طبقه باعتباره معيارًا على الممارسات الدينية النصرانية (القائمة)[٤].

ثانيًا: انتقد ألوانًا معينة من الممارسات الدينية النصرانية على أساس أنها لا تقوم على الهدي الإلهي القويم، ولكنها قد نتجت عن مبادرات بشرية هدفها الرئيس موافقة العادات والتقاليد البيئية[٥] أو الانسلاخ عن اليهود[٦].

ولكي تواتيه القدرة على انتقادهم، أخذ ابن القيم منحى فرعيًّا لنمطٍ آخر

---

(١) يشير ابن القيم في هذه الفقرة إلى الجملة في سفر التثنية ٢١:٢٣، والذي أعاد إنتاجها (صياغتها) لتصبح: «ملعون كل من علق عَلَىٰ الصليب».

(٢) المرجع ذاته، ص ٢٥٢.

(٣) المرجع ذاته، ص ٤٨٦.

(٤) المرجع ذاته، ص ٤٥٨، ٤٨٧.

(٥) المرجع ذاته.

(٦) المرجع ذاته، ص ٤٨٦-٤٨٧.

من الحِجَاجِ، وهو اتخاذ قواعد التوحيد، والتي تتضمن - من وجهة نظره - الإيمان بالله وإظهار العبودية له وحده، معيارًا أوحدَ في الحكم علىٰ طوائف النصارىٰ وعقائدهم.

وعليه، ذهب إلىٰ اعتبار العقائد والممارسات الدينية التي لم تتمكن من الوفاء بهذا المعيار علىٰ أنها نوع من التعدي علىٰ عبادة الله الواحد؛ أي: أنها عقائدُ وممارساتُ شركيةٌ.

وقد اعتمد ابن القيم علىٰ هذه الحجة - علىٰ سبيل المثال - عند تقريعه للنصارىٰ علىٰ الزنا.

ومِنْ ثَمَّ، يعلن - بكل جلاء ووضوحٍ - أن هذه «الصورة المصنوعة بالأيدي علىٰ الحيطان»[1]، والتي قد تتبول عليها الكلاب لو دنت منها، يعدها النصارىٰ من قبيل الأشياء المقدسة بين النصارىٰ، فيزعم أنهم يسألون هذه الصور المغفرة والرحمة والرزق والنصر، وأنهم يعطونها غاية الخضوع والذل والخشوع[2].

وبهذا التصوير، يحاول العالم الدمشقي خلق انطباعٍ يدور حول أن النصارىٰ يعزون مكانة رفيعة للصور تسمو علىٰ مكانة الله - فشروحاته لا توضح إذا ما كان يشير هنا إلىٰ الأصنام بالمعني الضيق للكلمة - من حيث إنهم يظهرون لها احترامًا يعتبره ابن القيم مستحقًّا لله الحق وحده، كما أنهم - كما يرىٰ ابن القيم - يتوجهون إلىٰ هذه الصور بآمالهم ومطالبهم، والتي لا يمكن لأحدٍ غير الله أن يحققها.

---

(١) المرجع ذاته، ص ٣٤٣.

(٢) المرجع ذاته، ص ٢٥٤.

٣/ ٥ـ موثوقية الأناجيل

يأتي اتهام ابن القيم للنصارى في «هداية الحيارى» بتبديل وتغيير «الدين الصحيح للمسيح» بالزيغ عن الشعائر التي حافظ عليها المسيح والعقائد التي دعا لها مُقترنًا باتهام آخر يدور حول تحريفهم للوحي الإلهي المنزل على المسيح: «الإنجيل».

وقد دخل هذا الاتهام حيز العلوم الجدلية الإسلامية ضد النصرانية في كتاب «الفصل» لابن حزم[(١)]، على الرغم من أنه موجود بالفعل في طيات القرآن.

وعليه، تذكر الشروحات والتفسيرات التي قدمها ابن القيم لقضية تحريف «التوراة» و«الأناجيل» أن الله قد قرّع أهل الكتاب على تحريف الكتب السماوية وكتمان الحق؛ حيث يدعم تأكيده هذا بسور القرآن: (٢:١٥٩ و٣:١٧١)[(٢)].

جدير بالذكر أن ابن القيم يحاول تناول موضوع تحريف الكتب بالأساس

---

(١) انظر
Lazarus-Yafeh, Intertwined Worlds, p. 13; idem: Taḥrīf, in: EI2, vol. 10 (1998), pp. 111–112; also Waardenburg, Muslim Studies of Other Religions, p. 24; and Accad, Martin: Corruption and/or Misinterpretation of the Bible. The Story of the Islāmic Usage of Taḥrīf, in: The Near East School of Theology Theological Review 24 (2003), pp. 67–97.

(٢) انظر ابن قيم الجوزية، «هداية الحيارى»، ص ٣١١-٣١٢.

من خلال التفرقة بين أنواعٍ متعددةٍ من تعامل أهل الكتاب غير المستقيم مع الكلمات الأصلية للوحي الإلهي، علىٰ النحو التالي: إخفاء الحق وكتمانه ولَبْس الحق بالباطل، وتحريف لفظ الكلم، وتحريف معاني الكلم، وأخيرًا: لي اللسان[١].

بَيْدَ أنه علىٰ الرغم من ذلك لم يتناول هذه التفرقة بشيء من التفصيل فيما عرض له من بقية هذا الجزء، كما غضّ الطرف أيضًا عن إيراد أمثلةٍ لهذه الأنواع من التحريفات الواقعة في كتب اليهود والنصارىٰ، ما يبقي مصطلح تحريف الكتب في «هداية الحيارىٰ» ضبابيًّا إلىٰ حدٍّ مَا، وهو ما يؤيده أيضًا استخدام ابن القيم لمصطلحات؛ «التبديل» و«الإزالة» و«التغيير» بدون أن يعرفها.

ويلاحظ علىٰ النقيض مما يتوقعه البعض أنه لا يوجد أثر في «هداية الحيارىٰ» لرأي ابن تيمية الذي قسم كتب اليهود والنصارىٰ إلىٰ خبريات وأمريات، حيث ذهب إلىٰ أن تحريف اللفظ مقتصر علىٰ النوع الأول، بينما لم يطل الأمريات إلا التحريف المعنوي[٢].

وَوَفْقًا لما ذكره ابن القيم، تختلف آراء المسلمين حول قضية موثوقية وسلامة الكتب السماوية المنزلة لأهل الكتاب، إذ يذكر - علىٰ أحد الجوانب - أن هناك أصواتًا تزعم أن نص التوراة والإنجيل لم يَطَلْهُ أي تحريف، وَمِنْ ثَمَّ فهي في صورة غير محرفة - وهو الرأي الذي ذهب العالم الدمشقي إلىٰ

(١) المرجع ذاته، ص ٣١٢.

(٢) انظر ابن تيمية، «الجواب الصحيح»، ٢/ ١١٨. وعن هذا الموضوع أيضًا، انظر:
Michel, A Muslim Theologian's Response, pp. 112–120.

عدم صحته، إذ ذهب إلىٰ أن مثل هذا الرأي مساو لاتهام النبي محمد بالكذب، إذ لام اليهود والنصارىٰ علىٰ تحريف كتبهم.

وعلىٰ الجانب الآخر، يذكر ابن القيم في طيات الكتاب أن بعض المسلمين يزعمون أن أهل الكتاب قد حرفوا النص الإلهي الموحىٰ بعدة طرقٍ، إذ أدخلوا تغييراتٍ عديدةً علىٰ النص(١).

أما رأي ابن القيم الخاص حول التحريف فيميل إلىٰ الرأي الأخير، إذ يرىٰ أن الحقيقة القائمة في الأناجيل الموجودة حاليًا حول موت المسيح علىٰ الصليب ودفنه وقيامته أدلة كافية علىٰ أن هذه الأناجيل لا يمكن أن تكون أبدًا علىٰ قدم المساواة مع هذا الإنجيل الذي يُعتقد أن المسيح قد أتىٰ به(٢) بالعبرانية(٣) وعليه، يرىٰ أن الأناجيل الموجودة في زمانه قد أخذت أجزاء من الإنجيل المنزل علىٰ المسيح وأخرىٰ من كلام حوارييه(٤).

وفيما يتعلق بتقييمه للأناجيل القانونية الأربعة، يرىٰ ابن القيم أن كلامه مؤيد بالكلية بفهم النصارىٰ لهذه الحقيقة، وهو ما يلخصه بأن طوائف النصارىٰ تتفق علىٰ أن الأناجيل ليست كتابًا منزلًا من عند الله للمسيح، كما أنها ليست كلام الله، ولكنها قد كُتبت بواسطة أربعة أشخاصٍ مختلفين في أزمنةٍ مختلفةٍ، وفي فترة زمنية معلومةٍ بعد حياة المسيح وأعماله(٥).

---

(١) انظر ابن قيم الجوزية، «هداية الحيارىٰ»، ص ٤١٥.

(٢) المرجع ذاته، ص ٣٠٩.

(٣) المرجع ذاته، ص ٣٢٦.

(٤) المرجع ذاته، ص ٣٠٩-٣١٠.

(٥) المرجع ذاته، ص ٣١٠.

أما فيما يتعلق بأن النصارىٰ يَرون أن هذه الأناجيل التي بين أيديهم والتي تُمثل لهم الأناجيل الرسمية ليست ثمرة الوحي الإلهي، وإنما ثمرة الجهد البشري (وهذه هي النتيجة المستنبطة من ملاحظات ابن القيم علىٰ فهم النصارىٰ للأناجيل)، فيرىٰ ابن القيم أن هذه ليست النقطة الوحيدة التي تقوض موثوقية هذه الكتب في نظره، إذ يستشهد أيضًا بموقف الحواريين، ويورده كحجة علىٰ رأيه الرافض لموثوقية الأناجيل القانونية، مشيرًا إلىٰ أن كاتبين فقط من كُتَّاب الأناجيل، متىٰ وجون، كانا من حورايي المسيح، وَمِنْ ثَمَّ يمكن اعتبارهما شاهدي عيانٍ علىٰ الأحداث التي يصفونها، بينما لا ينطبق الأمر علىٰ كلٍّ من مارك ولوقا[١].

وقياسًا علىٰ الإجراءات المتبعة عند المسلمين في عملية نقد الحديث، يجعل ابن القيم موثوقية مؤلفي الأناجيل من حيث صحة النصوص علىٰ المحك[٢].

ولكن الحكم السلبي الذي تبناه ابن القيم حول الأناجيل القانونية يقوم في الأساس علىٰ اعتقاد أن جميع مؤلفي الأناجيل قد أضافوا إلىٰ نصوصه واختصروا منها، كما ضمنوا فيها أيضًا نصوصًا تتناقض في جميعها[٣].

وفي سياق شرحه لعملية تطور الأناجيل ومؤلفيها، يعقد ابن القيم مقارنة بينها وبين القرآن - وهي مقارنة تُعنىٰ بالنصوص المعيارية للديانتين والتي -

(١) المرجع ذاته، ص ٤٢٦.

(٢) لمعلومات حول هذا الإجراء، انظر:

Fritsch, Islam und Christentum, p. 64.

(٣) انظر ابن قيم الجوزية، «هداية الحيارىٰ»، ص ٤٢٦-٤٢٧.

من وجهة نظر القراء المسلمين الذين يخاطبهم ابن القيم في «هداية الحيارىٰ» مباشر،- تصبُّ في صالح القرآن فقط؛ إذ أكد في موضعٍ آخر أنه الكتاب المعجز المنزل من عند الله، والذي لا يستطيع البشر أن يأتوا بمثله[(١)].

لم يقنع ابن القيم - بالطبع - في «هداية الحيارىٰ» بمجرد سَوْق الاتهام حول أن مؤلفي الأناجيل قد حرفوا الوحي الإلهي عند تدوينه، وليس حفظه محرفًا (عن المسيح).

ويرىٰ ابن القيم أن من بين الأسباب الضمنية التي تقوض موثوقية الأناجيل هو ما تضمنته من عقائدَ باطلةٍ مثل معتقدهم في موت المسيح علىٰ الصليب، وهو المعتقد المأخوذ من كتب ذات موثوقية واهية بسبب التناقضات الموجودة فيها، وكذا الإضافات والاختصارات، والتي تعتبر مقوضة الدعائم.

وقد أورد ابن القيم العبارات المتناقضة في الإنجيل الواحد، وكذا الأخبار التي ساقها مؤلفو الأناجيل وتناقض بعضها البعض في قسم خصصه لهذا الأمر في «هداية الحيارىٰ»، غير أننا لن نتمكن في معرض بحثنا هذا بسبب ضيق المساحة من الحديث عن تناول هذه القائمة، والتي لا يمكن بحال أن تنافس هذه القوائم التي أوردها ابن حزم في كتاب «الفصل»، والذي يتضمن نقدًا لنص الإنجيل يتعرض فيه ابن حزم بالدرس لـ٧٨ فقرة بالإضافة إلىٰ التناقض بين التوراة والإنجيل[(٢)].

---

(١) المرجع ذاته، ٤٤١-٤٤٢.

(٢) لمعلومات حول هجوم ابن حزم علىٰ صحة الأناجيل وموثوقيتها، انظر:
Behloul, Samuel-Martin: Ibn Ḥazms Evangelienkritik. Eine methodische Untersuchung, Leiden, Boston and Cologne 2002, pp. 135–221. See also
= Pulcini, Theodore and Laderman, Gary: Exegesis as Polemical Discourse.

وحيث إن ابن القيم يرىٰ أنه من المستحيل بالكلية أن يكون كل هذا الاضطراب والتناقضات الموجودة في الأناجيل القانونية من عند الله، فعليه يثبت قطعًا أن تغييراتٍ عديدةً قد أدخلت علىٰ النص الأصلي للإنجيل وأن النصارىٰ يتلمسون البركة من كتاب طالته يد التحريف والتصحيف(١).

غير أن هذه النتيجة لا تمنعه من الاقتباس والاستشهاد بآيات الإنجيل، متىٰ دعته الحاجة، باعتبارها العبارات الصحيحة التي نطق بها المسيح من أجل استخدامها في تصحيح مواقف النصارىٰ، وَمِنْ ثَمَّ تأييد استنتاجه الخاص من خلال العودة إلىٰ الكتابات القانونية للأحزاب المنافسة.

سار ابن القيم علىٰ خُطا أسلافه من المسلمين في مجال العلوم الجدلية ضد النصارىٰ، فلم يتحاش الاستشهاد بعبارات معينةٍ مثل استشهاده بما ورد في إنجيل يوحنا عن البشارة بالبارقليط كشهادة علىٰ صحة بعثة النبي محمد(٢)، كما استشهد بأقوال المسيح نفسه كدليل علىٰ أن فهم المسيح لحقيقته يجعل من السّخْف محاولات الطوائف النصرانية نسبة بنوته إلىٰ الله أو بأنه ذو طبيعة

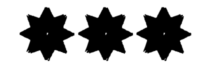
= *Ibn Hazm on Jewish and Christian Scriptures, Atlanta 1998, pp. 97–128; Kassis, Hanna E.: Critique of Scriptures. Polemics of al-Jâhiz and Ibn Hazm Against Christianity and Judaism, in: Yossef Schwartz and Volkhard Krech (eds.): Religious Apologetics. Philosophical Argumentation, Tübingen 2004, pp. 237–250, here pp. 245–249; and Aasi, Haider Ghulām: Muslim Understanding of Other Religions. A Study of Ibn Hazm's Kitāb al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Niḥal, New Delhi 2007, pp. 115–187.*

(١) انظر ابن قيم الجوزية، «هداية الحيارىٰ»، ص ٤٢٩.

(٢) المرجع ذاته، ٣٢٣-٣٤١.

إلهية[١].

بَيْدَ أن ابن القيم لم يَفُتْهُ أن يلاحظ عدم الاتساق في هذا المنهج، وهو ما تؤيده حقيقة أنه قد استعان، فيما يتعلق بفقرات الإنجيل التي زعم أنها تتنبأ بظهور النبي محمد، بالعبارة الصحيحة التي لا يساورها شك في أن مؤلفي الأناجيل قد نجحوا في الإبقاء علىٰ هذه البشارات سرية، بَيْدَ أن الله قد صرفهم عن تبديل وحذف فقرات النص[٢]، أو أن كثرة هذه الفقرات قد جعلت من المحال استبدالها بالكلية[٣].



(١) المرجع ذاته، ص ٤٩٢-٤٩٣.

(٢) المرجع ذاته، ص ٤١٦.

(٣) المرجع ذاته، ص ٤١٥.



الخاتمة

ذكرنا في بداية هذه الدراسة أن الكتابات الإسلامية الجدلية ضد النصارىٰ في العصور الوسطىٰ كانت تدرس في ضوء اختلاف النسق البيئية، وهو ما أدىٰ إلىٰ توريث اتجاهين في هذا الدرب من العلم؛ **أولاهما:** تفسير وتقييم النصرانية في ضوء الإطار الفكري الإسلامي - وهو الإطار الذي يتكون من أشياء كثيرة من بينها المقدمات القرآنية والنتائج التي توصل إليها الأسلاف المعنيون بهذا اللون من العلم.

وثانيًا: استخدام النظام الديني كسيف ضد هؤلاء من ذوي الخلفية التي تنص علىٰ سمو المعتقد الديني الخاص بالمرء.

ومما تجدر الإشارة إليه أننا قد ذكرنا في مقدمة هذا البحث أيضًا أن كتاب «هداية الحيارىٰ» لابن القيم ليس استثناءً من هذه القاعدة، وأن هذين الاتجاهين يوجدان بصورة جلية في طياته.

وسأقوم الآن بإيجاز شديد بإثبات هذا الأمر: يظهر أول الاتجاهين جليًّا في تفسير ابن القيم للنصرانية، وهو التفسير الذي يقوم بدوره علىٰ فكرة تطور الوحي الإلهي والتي يتناولها «هداية الحيارىٰ».

ووَفْقَ ما جاء في الكتاب، أرسل الله الرسل للأرض وإلىٰ أمم متفرقة[1] لدعوة الناس إلىٰ دين واحد، هو الإسلام[2]؛ وذلك من أجل قيادة البشرية

(١) المرجع ذاته، ص ٣٨١.

(٢) المرجع ذاته، ص ٤٢٥.

التي ظلت في ظلمات الجهل منذ خَلْقِها إلىٰ النور والعلم والمعرفة والإيمان والهدىٰ، ومِنْ ثَمَّ مساعدتها علىٰ تحقيق السعادة[١].

وليس من المستغرب أيضًا أن يتضمن رأي ابن القيم المبدأ الذي ينص علىٰ أن محمدًا نبي في سلسلة الأنبياء التي تشمل المسيح، وعليه فهو تأكيد للبشارات التي ساقها الأنبياء من قبله حول كونه نبيًّا[٢] وأنه «خاتم الأنبياء والمرسلين»، فضلًا عن تلقّيه الوحي الإلهي والدعوة لدين الإسلام في شكله النهائي[٣].

ويطرح ابن القيم - علاوة علىٰ ذلك - فكرة تفضيل محمد علىٰ الأنبياء والرسل بدعوىٰ أن رسالته عالمية الطابع؛ فعلىٰ النقيض من الأنبياء السابقين (علىٰ سبيل المثال، استعان ابن القيم في هذه النقطة بنصوص القرآن ٤٩:٣ وإنجيل متىٰ ٥:١٠، في توضيح أن دعوة المسيح كانت خاصة باليهود[٤]).

بلغ محمد الوحي الإلهي للبشرية جمعاء؛ أي: اليهود والنصارىٰ، بالإضافة للجن[٥] - وهي العبارة التي تفهم كعرض ضمني لدعوىٰ أن الإسلام صالح لكل العالم.

وطبقًا لهذه الرؤية حول تاريخ الوحي، يقف الإسلام (باعتباره الدين

---

(١) المرجع ذاته، ص ٥٩١-٥٩٢.

(٢) المرجع ذاته، ص ٥٧٧.

(٣) المرجع ذاته، ص ٣٣٠، ٤٢٤.

(٤) المرجع ذاته، ص ٣٨١.

(٥) المرجع ذاته، ص ٢٢٢، ٣٨١، ٣٨٥.

السماوي الوحيد المنزل من عند الله، والذي بشر به ودعا له جميع الأنبياء والرسل، فضلًا عن كونه الدين الوحيد الصحيح) علىٰ النقيض من الأديان غير الإسلامية من حيث الجوهر وغيره.

وعليه، يرىٰ ابن القيم أن السؤال عن أهمية وقيمة النصرانية يعد أمرًا غير ضروري؛ إذ النصرانية القائمة اليوم - كما يراها - ليست إلا صورة محرفة للدين الأصلي للمسيح[1]؛ حيث أظهر الوحي الإلهي المنزل علىٰ محمد وما ثبت في القرآن بجلاء أن هذه الديانة مقوضة الأركان[2].

أما فيما يتعلق بأن الإسلام يمثل الأصل الذي يختبر ابن القيم العقيدة النصرانية في ضوئه، فإنه يظهر جليًّا في الحقيقة أنه يذكر في إطار شكوكه حول موثوقية وصحة الأناجيل والتي أشار إلىٰ أنها محرفة جزئيًّا أن كلًّا من لوقا ومارك لم يكونا من بين حواريي المسيح، وَمِنْ ثَمَّ فليسا شاهدي عيان علىٰ الأحداث التي سرداها في أناجيلهما.

والحق أن هذا النقد يقوم علىٰ ما اشتهر في علم مصطلح الحديث من عدم كفاية الإسناد المنقطع في ضمان صحة الرواية.

وتظهر التفسيرات الإسلامية التي ساقها ابن القيم للنصرانية بوضوحٍ أن حججه تتناول ما زعمه حول ممارسة المسيح لشعائر النصرانية في ضوء ما يقابلها من السنة، وكذا في تطبيقها كمعيار للحكم علىٰ الشعائر النصرانية.

ويمكن أن نضع أيضًا تحت هذا العنوان ما قام به من مقارنة بين الإنجيل

---

(١) المرجع ذاته، ص ٤٨٧.

(٢) المرجع ذاته، ص ٣٨٨.

«الأصلي» والقرآن، وهو ما مكَّنه من إنكار سلامة الأناجيل القانونية بدعوىٰ أنها كتابات خَطَّتْهَا يد البشر.

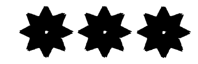
يشبه كتاب «هداية الحيارىٰ» غيره من الكتب الإسلامية الجدلية ضد النصرانية، وليس أدل علىٰ ذلك - وهو الاتجاه الثاني الذي بدا جليًّا في طيات هذا العمل - من أن ابن القيم قد ربط تفنيده للنصرانية وشعائرها بموقفه الإيجابي من معتقدات دينه التي يدين بها، وأن النصرانية بالتالي ليست إلا مناهضًا سلبيًّا للإسلام؛ أي (أنها تمثل) نقطة تنافر عن الإسلام وَفْقَ تعبير لوهمان.

وعليه، يحوي «هداية الحيارىٰ» فقراتٍ منفصلةً تعتبر شروحاتٍ لموضوعات مثل التوبة، والتي يمكن للمؤمن من خلالها أن يغفر الله له ذنوبه، وصفات الله وفهم المسلمين لطبيعة المسيح، وهي الموضوعات التي تشير ضمنيًّا إلىٰ ما يناهض الآراء النصرانية أو اليهودية، والتي تعد جزءًا من الرد عليهم.

ونتيجة لذلك، يمكن القول: إن العديد من الفقرات في رسالة ابن القيم الجدلية تبدو كعرض إيجابي لعقائد الإسلام وشعائره، والتي يبدو بريقها كأفضل ما يكون - كما بدا جليًّا من نية الكاتب (ابن القيم) - عند وضعها في مقارنة بتعاليم النصرانية وشعائرها الإجرامية، ولا أدل علىٰ ذلك من الفقرة التي يعرض فيها ابن القيم هيئة الصلاة النصرانية علىٰ وجه يظهر التناقض مع نظيرتها في الإسلام(١).

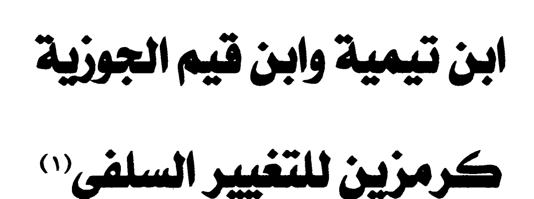
(١) المرجع ذاته، ص ٢٥٤-٢٥٥.

وفي الختام، نؤكد أنه على الرغم من أن أعمال ابن القيم موسوعية وتتناول موضوعاتها بالتفصيل[١]، إلا أن دراسة كتاب «هداية الحيارى» بمفرده يتيح لنا التعرُّف على عبارات عامة عن فهمه للنصرانية. ولكن سيكون من اللازم، إذا ما أردنا عمل تحليل مفصل لرأيه في الدين النصراني، أن ندرس غيره من الكتب وأن نُعْنَىٰ على وجه أكثر مما فعلنا هنا بدراسة كتبه مثل: «أحكام أهل الذمة» و«إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان».



---

(١) لنبذة عن النتاج الأدبي لابن القيم، انظر:
Bell, Love Theory, pp. 95–103; Krawietz, Birgit: Ibn Qayyim al-Jawzīyah. His Life and Works, in: Mamlūk Studies Review 10 (2006), pp. 19–64, here pp. 28–60; Holtzman, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, pp. 212–221.



ابن تيمية وابن قيم الجوزية
كرمزين للتغيير السلفي[1]

آنابيل بوتشر

---

(١) هذا العمل هو ثمرة سنوات من البحث المكثف، الذي شمل سلفيين مسلحين وغير مسلحين في ألمانيا والأردن والعراق، وتخلله إجراء مناقشات مع عدد منهم. وعلىٰ الرُّغْم مِنْ صدمتي في معظم الأحيان بنبرة العنف في كلام هؤلاء الذين تكبدوا المعاناة وجعلوا غيرهم يتكبدونها بقدر أكبر؛ فإنني كنت دائمًا أجد ترحيبًا منهم للإصغاء إليهم وهم يتحدثون عن كلومهم ويعبرون عن أفكارهم.



مقدمة

لقد أضحىٰ العالِم السني والفقيه الحنبلي تقي الدين بن تيمية (ت١٣٢٨م) معروفًا لدىٰ غير المسلمين؛ بأنه مرجعية للراديكاليين من المسلمين السنة الذين يلجؤون إليه، كلما أرادوا مبرراتٍ تاريخيةً ودينيةً لما يقترفونه من أعمال عنف[1].

ولقد حدا ذلك بالخبراء والمهتمين بشؤون الإرهاب إلىٰ وصف ابن تيمية علىٰ سبيل الاستنكار بأنه رمز الحركة السلفية الجهادية. ولقد وُصِفت أعماله بأنها من «المصادر القاتمة» التي يُرجع إليها؛ لتبرير التمرد علىٰ الحكام مِنْ بين الأدبيات الإسلامية السنية التي تحض علىٰ وجوب طاعة ولي الأمر[2]،

(١) يُنظر علىٰ سبيل المثال:
Worth, Robert: The Deep Intellectual Roots of Islamic Terror, in: The New York Times (Oct. 13, 2001), online: http://www.nytimes.com/2001/10/13/arts/13ROOT.html, accessed Dec. 2, 2010. Jansen, Johannes J. G.: The Dual Nature of Islamic Fundamentalism, Ithaca 1997, pp. 32–33; Krawietz, Birgit: Ibn Taymiyya, Vater des islamischen Fundamentalismus? Zur westlichen Rezeption eines mittelalterlichen Schariatsgelehrten, in: Manuel Atienza, Enrico Pattaro, Martin Schulte, Boris Topornin and Dieter Wyduckel (eds.): Theorie des Rechts in der Gesellschaft, Berlin 2003, pp. 39–62, here pp. 50–52. 3 Sivan, Emmanuel: Sunni Radicalism in the Middle East and the Iranian Revolution, in: International Journal of Middle East Studies 21 (1989), pp. 1–30, here p. 9.

(٢) يُنظر:
= Sivan, Emmanuel: Sunni Radicalism in the Middle East and the Iranian

إلا أن قَصْر تأثير ابن تيمية علىٰ كونه عاملًا محفزًا للإسلام الراديكالي وما يُعرف بالإرهاب الإسلامي[١] - اختزال للتأثير واسع النطاق لابن تيمية بين السلفيين. فابن تيمية اسم مألوف في العالم الإسلامي، وتتجاوز شعبيته دوائر الإسلام الراديكالي مِنْ ناحية ودوائر الدراسة العلمية المتقدمة مِنْ ناحية أخرىٰ. وإن كان المؤرخ والرحالة المشهور ابن بطوطة (ت ١٢١٧ م) قد وصف ابن تيمية بأنه بدا وكأنه «مضطرب العقل»[٢]، وذلك بعد أن التقىٰ به أثناء إقامته في دمشق، فإن غيره أطلق عليه لقب شيخ الإسلام[٣]؛ عرفانًا بإسهاماته في التراث الأدبي السني.

وفضلًا عن أن ابن تيمية مشهود له بين المسلمين السنة بوجه عام بأنه عالم متبحر في العلم ومتكلم وفقيه، فلقد اتخذ هو وتلاميذه رموزًا لحركة التجديد المتشددة المتنامية ذات الجذور الضاربة في السلفية الإسلامية، وأصبحت أسماؤهم علامة مميزة فيما يخص «المجال المرجعي للنفس»؛

= *Revolution, in: International Journal of Middle East Studies 21 (1989), pp. 1–30, here p. 9.*

(١) يُنظر:

Bascio, Patrick: Defeating Islamic Terrorism. The Wahhabi Factor, Wellesley 2007; Brewer, Paul and Downing, David: September 11 and Radical Islamic Terrorism, Strongsville 2005; Taheri, Amir: Holy Terror. Inside the World of Islamic Terrorism, Bethesda 1987.

(٢) يُنظر:

Little, Donald P.: Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?, in: Studia Islamica 41 (1975), pp. 93–111, here p. 95.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٩.

حيث تتلاشىٰ الحواجز القومية والعرقية واللسانية، ويتجول البشر والمذاهب الفكرية والممارسات التعبدية والقيم السياسية والثقافية والأفكار في ربوع هذا المجال(١).

والسلفيون في هذا المجال المرجعي مهتمون بإنتاج المعنىٰ واستبقائه فيما يُطلق عليه علماء الحركات الاجتماعية مصطلح: «عملية التأطير»(٢).

والسلفيون في هذه العملية يُشخّصون المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية؛ سعيًا منهم للوصول إلىٰ نوع من الإجماع حول مسبباتهم قبل وضع حلول للتغلب عليها.

وتستهدف هذه التغييرات الشؤون الحياتية لهم ولغيرهم، وقد يستشعر بعضهم الواجب تُجَاه حث الآخرين علىٰ العمل بمقتضىٰ نصائحهم.

وتتفاوت وسائل إمضاء التغيير لديهم بين السبل السلمية والعنيفة، وهو ما يعكس طيفًا واسعًا مِنْ توجهات السلفيين التي تتراوح بين التزام السِّلم والانخراط في القتال المسلح علىٰ سبيل مجابهة نظام الدولة.

---

(١) يُنظر:

Allievi, Stefano: Islam in the Public Space. Social Networks, Media and Neo-Communities, in: Stefano Allievi and Jorgen S. Nielsen (eds.): Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe, Leiden and Boston 2003, pp. 1–27, here p. 10.

(٢) يُنظر:

Benford, Robert D. and Snow, David A.: Framing Processes and Social Movements. An Overview and Assessment, in: Annual Review of Sociology 26 (2000), pp. 611–639, here pp. 614–615.

إن أعمال ابن تيمية وتلاميذه - وإن كان يصعب علىٰ عوام الناس فهمها - تلعب دورًا مهمًّا في هذه العملية. إن عملية التأطير السلفية راسخة في بيئات معينة ذات عوامل وعناصر فاعلة متغايرة علىٰ الأصعدة السياسية والاجتماعية والاقتصادية(١).

وتتمثل العناصر الفاعلة في العالم الإسلامي في أصحاب السلطة والجيش وغيرهم مِنَ الكيانات غير الحكومية، مثل: القبائل والشبكات الدينية، وهذه الأطراف جميعها عالقة في صراع معقد مِنْ أجل الشرعية الدينية والاقتصادية والسياسية. ويعتبر السلفيون جزءًا من هذا الصراع؛ إذ إنهم في العديد من البلدان في طور أن يُصبحوا قوة سياسية متنامية تتخذ شكل الشبكات غير الرسمية، والتي يُنظر إليها علىٰ أنها تحدٍّ للشرعية الدينية، ومِنْ ثَمَّ للشرعية السياسية لأنظمة يغلب عليها الطابع الاستبدادي.

وفي استجابة لهذا التطور، استغلت الأنظمة التبعات السياسية والأيديولوجية والعسكرية لأحداث الحادي عشر من سبتمبر، وما تلاها مِنْ «حرب عالمية علىٰ الإرهاب»، وراحوا يصورون السلفيين بأنهم تهديد للاستقرار علىٰ الصعيدين المحلي والعالمي. وهكذا جرىٰ استخدامهم ذريعة لإسكات المعارضة السياسية، وكبش فداء لما تقترفه هذه الأنظمة من أخطاء. وأسفر عن ذلك: أن وقع السلفيون تحت ضغط كبير علىٰ الصعيد العالمي، وأثّر ذلك تأثيرًا قويًّا علىٰ عمليات التأطير التي كانوا قد شرعوا فيها، وكذا علىٰ اختيارهم لمرجعياتهم الدينية وطرق تحصيلهم للعلم الشرعي.

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٢٨.

يتمثل الغرض مِنْ هذا المقال في تحليل طرق دمج السلفيين لابن تيمية وتلاميذه، لا سيما ابن قيم الجوزية (ت ١٣٥٠ م) في تمثيلهم الذاتي لأنفسهم وفي أمورهم الحياتية، بالإجابة عن الأسئلة الآتية: تحت أي ظروف يُرجع إليهم؟ أي أجزاء مِنْ أعمالهم ينتقيها السلفيون؟ أي جوانب مِنْ حياتهم وسيرهم يركز عليها السلفيون، وكيف يعرضون ذلك؟

تتناول جُملة الأدبيات الثانوية الغربية عن ابن تيمية وابن قيم الجوزية أفكارهما التي عبرا عنها في كتاباتهم - علىٰ اختلافها - في الحقبة المتأخرة من العصور الوسطىٰ، وإسهامهما في تاريخ الفكر الإسلامي بوجه عام، إلا أنه لم تول اهتمامًا بهذا القدر لمختلف الظروف السياقية التي مِنْ شأنها أن تعزز من تقبل أفكار ابن تيمية وابن قيم الجوزية، أو الأفكار المنسوبة إليهما وتؤطّر لها.

لذا لا يهتم المقال الحالي بالمقاصد «الفعلية» لهذين المؤلفين، هذه المقاصد التي اعتمد عليها علماء سابقون أو أثرت في كتاباتهم؛ ولكن يُحتج في هذا المقال بأن ظروفًا اجتماعية معينة قد تستدعي تبريراتٍ أو تأملاتٍ نظريةً معينةً. ويمثل ابن تيمية وابن القيم للسلفيين بوجه عام - لا لمنتسبي المذهب الحنبلي فحسب - مستودعًا وموردًا هائلين ينهل منهما كلما دعت الحاجة إلىٰ ذلك.

يحاول هذا المقال إثبات أنه في إطار ظروف معينة تضاهي شعبية ابن القيم شعبية شيخه ابن تيمية، بل ويتفوق عليه في ذلك أحيانًا. وإن كان اسما ابن تيمية وابن القيم متلازمين، فإنهما - كما سنعرض لاحقًا - يُلبيان احتياجاتٍ مختلفةً نوعًا ما لمريديهما. وفيما نولي اهتمامًا أقل لمحتويات

كتاباتهما وينصبُّ اهتمامنا علىٰ عوامل، مثل: الحياة السياسية والمشاركة فيها، واحترام حقوق الإنسان، والشرعية الدينية للنخبة الحاكمة، والأوضاع الاقتصادية، وتأثير ذلك علىٰ الأمور الحياتية للناس.

❑ وللتعرف علىٰ مدىٰ تأثير هذه العوامل الخارجية علىٰ اهتمام السلفيين بالرجوع إلىٰ ابن تيمية أو ابن قيم الجوزية، ركزت علىٰ سياقين مختلفين اختلافًا جوهريًّا:

الأول: هو سياق الاستقرار السياسي والأمن.

والثاني: هو سياق الصراع أو العنف.

في السياق الأول، نجد السلفيين مواطنين معترفًا بهم في بلد أوروبي ديمقراطي تتسنىٰ لهم فيه ممارسة أنشطتهم، والالتحاق بالدراسة مِنْ دون أن يخضعوا لمراقبة خانقة، فضلًا عن خضوعهم لأي ضغوط من مؤسسات حكومية أو جهات دينية منافسة. ولقد وقع اختيارنا علىٰ مجتمع سلفي في مدينة لايبزج في شرق ألمانيا. لقد شغل السلفيون حيزًا علىٰ الخريطة الإسلامية الألمانية، شأنهم في ذلك شأن غيرهم من المسلمين؛ حيث يشعرون بالراحة نسبيًّا وتتسنىٰ لهم القدرة علىٰ تشكيل عالمهم الخاص بهم.

والمجتمع السلفي في لايبزج يتزعمه شخصان ذوا أصول سورية (مثل: ابن تيمية وابن القيم).

وما يدعو إلىٰ الاهتمام هو: أن الضغط السياسي علىٰ هذه المجموعة بدأ في التصاعد خلال مدة إجراء البحث بين العامين ٢٠٠٣ و٢٠٠٨م. ويولي البحث اهتمامًا بطرق الرجوع إلىٰ المرجعية الدينية في شبكة تمتاز بالفصل

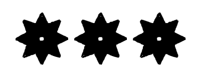
الصارم بين الجنسين.

وعلىٰ النقيض مِنَ السياق الأول، نجد السلفيين في السياق الثاني تحت ضغوط خارجية كبيرة؛ حيث يتعرضون للاضطهاد أو الاعتقال. وهذا الاضطهاد قد يمارسه ضدهم السلطة الحاكمة وأجهزتها القمعية، أو يتعرضون إليه بفعل المعارك المحتدمة في ساحات الحرب، كما حدث في العراق وأفغانستان والصومال.

ففي ظروف كهذه قد يتعرض السلفيون للاعتقال والتعذيب ويُزج بهم في المعتقلات وقتًا طويلًا مِنْ دون محاكمة. وتؤثر هذه الصور من الضغط الشديد علىٰ نمط التجائهم إلىٰ الأدبيات السلفية، وعلىٰ وجه الخصوص إلىٰ أعمال ابن تيمية وابن قيم الجوزية.

هذان السياقان المختلفان اختلافًا جوهريًّا يُمثلان محورين يدور عليهما تطور مرجعية السلفيين أتباع ابن تيمية في معظم الأحيان في وقتنا الحالي.

إن النظر بتمعن في الظروف الاجتماعية المحيطة بالسلفيين، يعني: تجاوز مجال الأفكار المجردة، والتناول النظري التحليلي لتأثير ابن تيمية وابن قيم الجوزية. إن التناول التاريخي الفكري الجاد للتأثير المعاصر لابن تيمية وابن القيم لا بد له وأن يشتمل علىٰ هذه الأبعاد.





١ ـ الفجوة بين سلفيي ألمانيا وابن تيمية

انتقل معظم المسلمين إلىٰ ألمانيا بداية من عام ١٩٦١ م ضمن موجات مِنْ هجرة القوىٰ العاملة التي جاءت من تركيا[(١)]. ونتيجة لذلك؛ فإن حوالي ٢,٥ إلىٰ ٢,٧ مليون مسلم من إجمالي تَعْدَاد المسلمين في ألمانيا الذي يتراوح في تقديره بين ٣,٨ و٤,٣ مليون مسلم لهم أصول تركية[(٢)].

ويعيش في ألمانيا حوالي ٢,٦٤ مليون مسلم سني، ومعظمهم متبع للمذهب الحنفي، ومنهم حوالي ٣٠٠,٠٠٠ مسلم علىٰ المذهب الشافعي، وهم - في معظمهم - ذوو أصول كردية[(٣)]. وجاء الكثيرون من المسلمين السنة في الأصل من الأناضول ومعظمهم يميل إلىٰ التصوف[(٤)].

---

(١) جاءت أعداد أقل من العمال المسلمين من المغرب وتونس ويوغوسلافيا سابقًا. يُنظر:
Die Entwicklung der islamischen Gemeinschaft in Deutschland seit 1961, Berlin 2001, p. 61.

(٢) يُنظر:
Federal Office for Migration and Refugees: Muslim Life in Germany, Nürnberg 2009, p. 11.

(٣) يُنظر:
Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e. V.; online: http://www.remid.de/remid_info_zahlen.htm, accessed Dec. 2, 2010.

(٤) يُنظر:
Böttcher, Annabelle: Vielfältige islamische Traditionen in Deutschland, in: Neue Züricher Zeitung 298 (Dec. 21, 2004), p. 5.

❑ ويُمكن القول: إن أكبر منظمات المسلمين في ألمانيا ذات توجه صوفي - أو يغلب عليها التصوف - وإن كان مِنَ الصعب تحديد ذلك في نسبة مئوية تحديدًا دقيقًا، ومنها منظمة مللي جوروش (منظمة الرؤية الوطنية الأوروبية)[١]، وجمعية سليمان (جمعية المراكز الثقافية الإسلامية *VIKZ*)[٢]، و(جمعية النور).

وتتجنب الواجهة المؤسساتية لهذه التنظيمات الظهور بالصورة التقليدية للطرق الصوفية؛ لأن عليها أن تتكيف والمقتضيات السياسية والقانونية لتركيا العلمانية[٣]. ومع ذلك ما زالت جذور هذه المنظمات ممتدة إلىٰ طريقة

---

(١) يُنظر:

Jonker, Gerdien: The Evolution of the Naqshbandi-Mujaddidi. Sulaymançis in Germany, in: Jamal Malik and John Hinnells (eds.): Sufism in the West, London 2006, pp. 71–85, here p. 73.

(٢) يُنظر:

Jonker, Gerdien: Eine Wellenlänge zu Gott. Der Verband der Islamischen Kulturzentren in Europa, Berlin 2002; Gökalp, Altan: Les fruits de l'arbre plutôt que ses racines. Le Suleymanisme, in: Marc Gaborieau, Alexandre Popovic and Thierry Zarcone (eds.): Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman, Istanbul and Paris 1990, pp. 421–435; Lemmen, Thomas: Islamische Organisationen in Deutschland, ed. by Friedrich-Ebert-Stiftung (Abt. Arbeit und Sozialpolitik), Bonn 2000, pp. 48–52, online: http://www.fes.de/fulltext/asfo/00803toc.htm, accessed Dec. 03, 2010.

(٣) يُنظر:

Jonker, Gerdien: Die Verortung der islamischen Gemeinden im deutschen Umfeld, in: idem (ed.): Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland, Berlin 1999, pp. 131–146, here pp. 134–135

النقشبندية المجددية الصوفية(١).

وفضلًا عن المهاجرين الأتراك، فقد بدأ تدفق اللاجئين لأسباب سياسية أو اقتصادية، وكذا الطلاب مِنْ لبنان وفلسطين وإيران وأفغانستان وسوريا وباكستان والعراق والبوسنة والهرسك وكوسوفو إلىٰ ألمانيا منذ سبعينيات القرن العشرين(٢). وكان مِنْ بين اللاجئين اللبنانيين والإيرانيين والعراقيين عدد كبير من الشيعة.

بينما كان المسلمون الذين أتوا من بلدان أخرىٰ متبعين للمذهب السني في معظمهم.

ولا تتوفر بيانات إحصائية فيما يتعلق بأصول السلفيين، وإن كان - من المرجح، أنهم جاؤوا مِنْ بعض دول الشرق الأوسط، مثل: العراق وسوريا ولبنان وغيرها. ولقد جاء عدد ضئيل للغاية من السلفيين من تركيا(٣).

---

(١) يُنظر:

Böttcher, Vielfältige islamische Traditionen, p. 5.

النقشبندية المجددية هي: طريقة صوفية سُميت بهذا الاسم، نسبة إلىٰ أحمد الفاروقي السرهندي، المعروف بالمجدد.

(٢) يُنظر:

Heimbach, Entwicklung der islamischen Gemeinschaft, pp. 63–64; Lemmen, Islamische Organisationen, p. 18.

(٣) تتوفر بعض مواقع الإنترنت السلفية باللغة التركية. وقد وجه المجتمع السلفي في لايبزج بعض رسائله إلىٰ أعضاء ناطقين باللغة التركية. ينظر: *Salaf.de News* «*Mail*» بتاريخ ١٦ نوفمبر ٢٠٠٣ م، وُلج إلىٰ الموقع بتاريخ ٣ ديسمبر ٢٠١٠ م. وفي رسالة أخرىٰ طلبوا دعمًا ماديًّا لعدد من الطلاب الأتراك المرضىٰ وأسرهم في السعودية. يُنظر *Salaf.de News* «*Mail*» بتاريخ ٧ يونيو، ٢٠٠٣ م، وُلج إليه بتاريخ ٣ ديسمبر ٢٠١٠ م.

ولا تتوفر أرقام رسمية عن الوجود السلفي، حتىٰ فيما يخص أعضاء الجماعات السلفية الراديكالية في ألمانيا، بحسب «التقرير السنوي لمكتب حماية الدستور» الصادر عن وزارة الداخلية الألمانية.

ويختص هذا التقرير بأنشطة الجماعات السلفية الراديكالية، ومنها - مثلًا - الجماعات الموالية لمختلف أفرع تنظيم القاعدة، والجماعة السلفية للدعوة والقتال (*GSPC*) الجزائرية، وجماعات أنصار الإسلام الكردية العراقية السلفية، واتحاد الجهاد الإسلامي، وأنصار السنة، وجماعة أنصار السنة(٤).

وفي عام ٢٠٠٩ م، أدت بيانات وتصريحات إعلامية معادية لألمانيا أطلقها تنظيم القاعدة وغيره من الجماعات الإسلامية المحلية المسلحة إلىٰ: إثارة قلق السلطات الألمانية. وكانت هذه التصريحات وغيرها من المظاهر العدائية علىٰ خلفية انتخابات البرلمان الاتحادي الألماني والوجود الألماني المتنامي في أفغانستان.

وفي أبريل لعام ٢٠٠٩ م، بدأ اتخاذ الإجراءات القانونية ضد اتحاد الجهاد الإسلامي الذي عُرف أيضًا بجماعة «*Sauerland*» بعد أن سافر أعضاؤه إلىٰ المنطقة الحدودية بين باكستان وأفغانستان لتلقي تدريب عسكري(٥).

وبعيدًا عن الأقلية المعتنقة للعنف بين السلفيين، توجد جماعات ليست بالضرورة أقل راديكالية في خطابها، ولكنها ترفض وسيلة العنف؛ وهي متناثرة

---

(٤) يُنظر:

Bundesministerium des Innern: Verfassungsschutzbericht 2009, Berlin 2009, pp. 216–247.

(٥) المرجع السابق، صفحات ٢١٢-٢٢٠.

في أرجاء ألمانيا في مدن، مثل: مونستر وكارلسروه وبرلين ولايبزج. وتجد كل جماعة حيزًا جغرافيًّا لها؛ حيث تمارس أنشطتها بحرية نسبية؛ وذلك لأن المنافسة من الجماعات السلفية الأخرىٰ قليلة نوعًا ما، ولا تُقارن بالوضع في الكثير من أجزاء العالم الإسلامي. ومع ذلك نجد أن البيئة السياسية والاجتماعية تفرض قيدين علىٰ أنشطة هذه الجماعات؛ ويتمثل القيد الأول في الحقيقة التي مفاده أن العديد من هذه الجماعات السلفية تخضع لمراقبة مكتب حماية الدستور (*Landesverfassungsschutz*) وغيره من الأجهزة الاستخباراتية الأجنبية في مختلف المدن الألمانية.

ويتمثل القيد الآخر علىٰ سلفيي ألمانيا في طوبوغرافية المشهد الإسلامي؛ إذ يحول الحضور القوي للإسلام الصوفي دون الاستراتيجيات التوسعية السلفية؛ وذلك لأن السلفيين تجمعهم بالصوفيين عَلَاقة متوترة. فالحضور الصوفي يقف حجر عَثْرة أمام التمدد السلفي في ألمانيا، علىٰ العكس من فرنسا التي تجمعها حدود جغرافية مشتركة مع ألمانيا، والتي يهيمن عليها الإسلام السني القادم من بلدان المغرب العربي والمنفتح علىٰ الإسلام السلفي.

ونتيجة لذلك، فإن الجماعات والدوائر السلفية قليلة في ألمانيا[1]. كما

(١) كانت «خلية هامبورج» من الانتحاريين ممن شاركوا في هجمات الحادي عشر من سبتمبر استثناءً نال شهرة واسعة. لمزيد من التفاصيل، يُنظر:

National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States: The 9/11 Commission Report. Final Report of the National Commission on Terrorist Attacks upon the United States, Washington D. C. 2004, pp. 160–169.

ومع ذلك لا توجد إشارة صريحة في هذا التقرير إلىٰ السلفية. يُنظر أيضًا:

Sageman, Marc: Understanding Terror Networks, Philadelphia 2004, pp. 103–107

يوجد احتمال أن التأثير القوي للطريقة النقشبندية أَثَّر علىٰ هذه العَلَاقة علىٰ نحو مُوَاتٍ؛ وذلك لأن السلفيين عادة ما يتعايشون مع النقشبنديين بسهولة أكثر منها مع غيرهم من متبعي الطرق الصوفية الأخرىٰ؛ وذلك بسبب المنهجية النقشبندية المتزنة فيما يتعلق ببعض الممارسات الصوفية. ويعني هذا الحضور الصوفي القوي وقلة عدد السلفيين في ألمانيا: أنه لا يوجد مجال لاستدعاء نقد ابن تيمية اللاذع المعروف للتصوف، كما يُمكن القول: إن تأثير ابن تيمية ضئيل نسبيًّا بين مرجعيات السلفية في ألمانيا.

١/١ ـ السلفيون في لايبزج

تستعرض هذه الدراسة المجتمع السلفي في لايبزج في هذا المقال كحالة إفرادية. يسكن لايبزج أكثر من نصف مليون نسمة، وتعد المدينة الأكبر في ولاية ساكسونيا الفيدرالية الواقعة في شرق ألمانيا. ويُمكن التكهن بسبب اختيار السلفيين لهذا الموقع في شرق ألمانيا؛ إذ يجعل هذا الموقع تمدد المجتمع السلفي أسهل نسبيًّا بالنظر إلىٰ وجود عدد قليل من المجتمعات الأخرىٰ المماثلة في هذا الجزء من ألمانيا، مما يعني: أن السلفيين لا يتعين عليهم أن يتنافسوا في بيئة مع مجتمعات إسلامية تركية أو كردية قائمة ذات توجهات صوفية.

وينص الدستور الألماني علىٰ الحرية الدينية، وينطبق هذا الأمر علىٰ المسلمين المقيمين في ألمانيا، لكن حتىٰ الآن دأبت الحكومة الألمانية والمؤسسات ذات الصلة بها - مثل: الأحزاب السياسية ومؤسساتها - علىٰ

مقاومة الاعتراف بالإسلام المؤسسي كيانًا تشمله حماية القانون العام. ونتيجة لذلك؛ فإن المجتمع الإسلامي غير معترف به علىٰ قدم المساواة مع الكنيسة الكاثوليكية أو البروتستانتينية، أو حتىٰ المجتمعات اليهودية[(١)].

ويَظْهَرُ الإسلام المؤسساتي في ألمانيا عادة في صورة «الجمعيات المسجلة» (*eingetragener Verein*). وتمارس المراكز الإسلامية أنشطتها علىٰ أساس هذه الصفة القانونية.

ينطبق الأمر ذاته علىٰ المجتمع السلفي في لايبزج. ويعتبر مسجد الرحمن الذي يقع بالقرب من محطة السكك الحديدية الرئيسة لمدينة لايبزج مركز شبكتهم المؤسساتية[(٢)].

أسس هذا المسجدَ حسن دباغ، وهو مواطن ألماني ذو أصول سورية، وزوجته أم عبد الله عام ١٩٩٥ م[(٣)]. وتشارك الدباغ وزوجته مسيرتهما المهنية؛ حيث سافر الدباغ إلىٰ ألمانيا لدراسة الطب، ولكنه لم يكمل دراسته. وراح يبحث عن بديل مهني في ظلِ الاقتصاد الألماني الذي كان في حالة

---

(١) عن هذه المشكلة، يُنظر:

Rohe, Mathias: Zur öffentlich-rechtlichen Situation von Muslimen in ausgewählten europäischen Ländern, Vienna 2006, pp. 11–15.

(٢) يُنظر:

Spiewak, Martin: Vorbeter aus der Fremde, in: DIE ZEIT 39 (Sept. 21, 2006); online: http://www.zeit.de/2006/39/Imame_2?page=all, accessed Dec. 03, 2010.

(٣) لتفاصيل عن أنشطة المسجد في ألمانيا، يُنظر:

Germany, see Marfa, Entwicklung der islamischen Gemeinschaft, pp. 70–74.

ركود، إلىٰ أن وجد لنفسه مكانًا في السوق الديني الإسلامي، ونجح في تنصيب نفسه رائد أعمال ديني.

وفي عام ١٩٩٥ م أصبح إمام مسجد الرحمن في لايبزج ومديره، وفي عام ١٩٩٨ م افتتح مسجده؛ حيث بدأ يعطي الدروس ويمارس الوعظ بالعربية والألمانية غير الفصيحة منذ ذلك الحين فصاعدًا[(١)].

لم يسبق قط لحسن الدباغ أن دَرَس الفقه أو علم الكلام الإسلامي في معهد إسلامي مُعتبر، مثل: كلية الشريعة في دمشق أو جامعة الأزهر في القاهرة، كما أن حلقات الدراسة التي واظب علىٰ حضورها لسنوات، لم يَتَلَق فيها العلم علىٰ أيدي علماء مسلمين ذوي شأن؛ وجُلّ مؤهلاته تتمثل في دورة مكثفة في العقيدة الإسلامية أُقيمت في السعودية لمدة شهرين، وحاضر فيها عالم سعودي وأستاذ في إحدىٰ الجامعات السعودية يُدعىٰ سعيدًا القحطاني (وُلد عام ١٩٥٦ م)[(٢)]. وجدير بالذكر أن القحطاني كان أحد تلامذة عبد

---

(١) يُنظر علىٰ سبيل المثال، صلاة الجمعة تحت إمامته عبر رابط: *http://www.gamesfather.com/video/Search-Chutba-updated-1.htm*، وُلج إليه بتاريخ ٣ ديسمبر ٢٠١٠ م. يُمكن تنزيل خطب الجمعة للدباغ عبر موقع *.as-Sunna-Verlag de*» يُنظر أيضًا:

Dabbägh, Ḥasan: Das Loben, eine Waffe mit zwei Seite. Friday prayer dated Jan. 25, 2008; online: http://www.as-sunna-verlag.de/index. php?cat_c55_Scheich-Dr-Hassan-Dabbagh.html, accessed May 30, 2008.

(٢) محمد سعيد القحطاني هو: عالم سعودي متخصص في العقيدة الإسلامية، وحصل علىٰ الماجستير من جامعة أم القرىٰ في مكة عام ١٤٠١ هـ/ ١٩٨٠ م. ويعمل حاليًا أستاذًا مساعدًا في جامعة أم القرىٰ. يُنظر *http://www.islamtoday.net/questions/muftee.cfm?Sch_ID=121*، وُلج إليه بتاريخ ٣٠ يوليو ٢٠٠٨ م.

العزيز بن باز (١٩٠٩-١٩٩٩ م) مفتي السعودية الراحل(١).

ولقد صرح الشيخ حسن بأنه ليس بعالم إسلامي، وكثيرًا ما تحدىٰ أتباعه أن يجدوا أخطاء فيما يقوله.

❑ **فعلىٰ سبيل المثال:** عندما دُعي لتقديم الإسلام السلفي في حلقة دراسية عُقدت في جامعة برلين الحرة في صيف عام ٢٠٠٣ م، وصل إلىٰ القاعة ومعه حاشية من السلفيين العرب والأوروبيين الذين جلسوا في الصفوف الأخيرة من القاعة، ومعهم نسخ من القرآن وكتب الحديث علىٰ حُجُورهم، وكانوا علىٰ استعداد دائم للبحث عن إجابات عن الأسئلة. وكثيرًا ما طلب منهم أن يتحققوا من صحة ما يقوله، وهو الأمر الذي أضفىٰ مصداقية علىٰ كلامه(٢).

وعلىٰ الرُّغْم مِنْ نقص المؤهلات الأكاديمية لدىٰ الدباغ، فإن ظهوره الصاخب كان له وقع ما. ومنذ مارس ٢٠٠٦ م فصاعدًا، انخرط الدباغ في العديد من الجولات النقاشية التي بثتها القنوات التلفزيونية الألمانية(٣).

وهكذا فإن السلفيين - علىٰ قلة عددهم - سنحت لهم فرصة الظهور العلني، وبذلك أصبح خطابهم جزءًا من الخطاب العام.

---

(١) محادثة غير رسمية مع أم عبد الله بتاريخ ٢٩ مايو ٢٠٠٤ م في مسجد النور ببرلين. عبد العزيز بن باز كان مفتي السعودية في المدة ما بين ١٩٩٣ وحتىٰ ١٩٩٩ م.

(٢) محاضرة الشيخ حسن الدباغ في جامعة برلين الحرة بتاريخ ١٢ يونيو، ٢٠٠٣ م.

(٣) يُنظر:

Musharbash, Yassin: Maischberger, Christiansen und der doppelte Imam, in: Spiegel-Online (Sept. 14, 2006); online: http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/0,1518,437136,00.html, accessed Dec. 11, 2010.

وتجدر الإشارة إلىٰ أن مسجد الدباغ يقصده حوالي ٣٠٠ مرتاد بصورة منتظمة(١)، علمًا بأنه يقع تحت مراقبة مكتب حماية الدستور بولاية ساكسونيا (*Landesamt für Verfassungsschutz in Sachsen*)(٢).

وفي إبريل لعام ٢٠٠٨ م خضع مسجد الدباغ ومحل إقامته - وكذا مراكز سلفية أخرىٰ في أربعة من ستة عشر موقعًا في ألمانيا - للتفتيش مِنْ جانب الشرطة الألمانية التي كانت تبحث عن قرينة تثبت صلتهم بالشبكات السلفية الراديكالية(٣).

وفي مايو لعام ٢٠٠٩، اتُّهم الدباغ بتشجيع الألمان ممن تحولوا إلىٰ الإسلام علىٰ اعتناق الأيديولوجية الإسلامية الراديكالية(٤)، وبنشر الكراهية

---

(١) صدرت هذه الإحصائية عن منتدىٰ *Religionswissenschaftliche* بجامعة لايبزج. يُنظر:
http://www.reform-leipzig.de/web/index.php/Religionen_in_Leipzig.html, accessed Dec. 11, 2010.

(٢) يُنظر تقرير المكتب المتوفر عبر الإنترنت:
Landesamt für Verfassungsschutz: Islamische Gemeinde in Sachsen. Al-Rahman Moschee e. V.; online: http://www.verfas-sungsschutz.sachsen.de/download/al-Rahman-Moschee_e._V._HB_2009.pdf, accessed Dec. 11, 2010.

(٣) يُنظر:
Musharbash, Yassin: Staatsanwalt sucht Beweise gegen Radikalisierer-Netz- werk, in: Der Spiegel (April 23, 2008); online: http://www.spiegel.de/politik/ deutschland/0,1518,549200,00.html, accessed Dec. 11, 2010.

(٤) يُنظر:
= *Leipziger Imam unter Verdacht, in: Focus Online (May 5, 2009); online:*

ضد غير المسلمين عبر داري نشر «السنة» و«التمهيد» وبالإشادة بالجهاد والإرهاب(١). إلا أن الاتهامات عُلّقت فيما بعد(٢).

وأعرب الدباغ في لقاء أجرته معه صحيفة *Leipziger Volkszeitung* في مايو ٢٠٠٩ م عن خيبة أمله بشأن خضوعه للمراقبة، ولوجود «سوء تفاهم»(٣).

٢/١ ـ التفرقة الجنسانية في الإسلام السلفي

تُعتبر منهجية التعلُّم الذاتي لتحصيل العلم الشرعي إحدىٰ سمات الإسلام السلفي، وهذه المنهجية تنتهجها أم عبد الله زوجة الشيخ حسن، والتي تُعتبر عنصرًا فاعلًا في هذا المركز.

= *http:// www.focus.de/politik/deutschland/volksverhetzung-leipziger-imam-unter- verdacht_aid_402279.html, accessed Dec. 10, 2010; Landesamt für Verfassungss- chutz Sachsen: Kurzinformationen, Dresden Sept. 22, 2009; online: http://www. verfassungsschutz.sachsen.de/download/ MoBe_08_2009.pdf, accessed Dec. 11,2010.*

(١) يُنظر:
Anklage gegen Missionare des Terrors, in: Focus Online (Aug. 29, 2009); online: http://www.focus.de/politik/deutschland/islamisten-anklage-gegen-missionare-des-terrors_aid_430708.html, accessed Dec. 11, 2010.

(٢) بيان علىٰ منتدىٰ سلفي علىٰ الإنترنت *Dawa-news.net*؛ متوفر عبر رابط *http://dawanews.net/tag/hassan-dabbagh/*، وُلج إليه بتاريخ ١١ ديسمبر ٢٠١٠ م.

(٣) يُنظر:
Krutsch, Peter: Ich fuehle mich als Suendenbock missbraucht, in: Leipziger Volkszeitung (May 26, 2009). =

وأم عبد الله هي مواطنة ألمانية تنحدر أصولها من مدينة القامشلي السورية، وسافرت إلىٰ ألمانيا لدراسة إدارة الأعمال الحاسوبية، وتتحدث الألمانية بطلاقة[١].

وتصف نفسها بأنها متحولة إلىٰ الإسلام السلفي، لكن علىٰ خلاف غيرها ممن تحولوا إلىٰ اعتناق السلفية؛ فإنها لم تتبع آداب اللباس السلفي، وبدلًا مِنْ ذلك تحاكي في أزيائها اللباس السوري التقليدي؛ مِنْ حيث ارتداء المعطف الأسود الطويل، والحجاب الأسود، ومنديل الوجه السوري الأسود الذي يغطي النصف السفلي من وجهها. وهذا النوع من اللباس لا يوحي باتباعها لطائفة إسلامية بعينها.

والتقت أم عبد الله بزوجها في ألمانيا. ولم يكن زواجهما زواجًا تقليديًّا مرتبًا من أسرتيهما. وما جمعهما معًا كان أصولهما القومية المشتركة، وكذا سعيهما إلىٰ التعرف علىٰ صحيح الإسلام. ووصفت أم عبد الله زواجهما بأنه أشبه بنقاش حامٍ لا يتوقف عن الإسلام، وذكرت أنها - كثيرًا - ما تختلف وزوجها في الكثير من الأمور، إلا أن زوجها ينجح - عادة - في نهاية المطاف بالإتيان بالدليل المقنع لها من القرآن والسنة[٢].

ويُعتبر الشيخ حسن وأم عبد الله العاملين الفاعلين الرئيسين في تشكيل المعرفة الدينية السلفية التي تخرج من هذا المركز، كما أنهما يؤثران بقوة في اختيار المرجعيات الدينية وسبل التعاطي معها.

---

(١) محادثة غير رسمية مع أم عبد الله بتاريخ ٢٩ مايو ٢٠٠٤ م في مسجد النور ببرلين.

(٢) محادثة غير رسمية مع أم عبد الله بتاريخ ٢٩ مايو ٢٠٠٤ م في مسجد النور ببرلين.

ونظرًا لأن عملية تحصيل العلم الديني السلفي هي في الأساس عملية تقوم علىٰ الفصل بين الجنسين، ولأن الأنشطة النسائية - في هذا الصدد - جرىٰ إغفالها في الأدبيات الأكاديمية، فسوف ينصبُّ تركيزي في هذا القسم علىٰ أم عبد الله.

ويبدو أن ما يثير إعجاب أم عبد الله في الإسلام السلفي هو الاتصال المباشر بمصادر الإسلام، وهي القرآن وسنة النبي محمد؛ فالقرآن هو الوحي المنزل إلىٰ البشر بلسان عربي، ومنه تُستنبط الأحكام العقائدية والشرعية وغيرها.

والسنة النبوية هي المصدر الثاني بعد القرآن، وتشتمل علىٰ روايات معتبرة بأقوال النبي وأفعاله؛ ولأن النبي محمدًا هو خاتم الأنبياء؛ فإن أفعاله يُنظر إليها علىٰ أنها نموذج يجدر بالمسلمين اتباعه؛ وهذا النموذج يُعرف بالسنة. واتبع النبيَّ في ذلك الصحابة والتابعون أو ما يُعرف بالسلف الصالح.

وتحاول أم عبد الله مِنْ تلقاء نفسها استكشاف هذين المصدرين علىٰ سبيل التمكين الذاتي. فبدلًا من الاعتماد بالكامل علىٰ علماء مسلمين (ذكور) من المتخصصين في الشريعة والعقيدة والتسليم باحتكارهم المعرفة الشرعية؛ فإنها تبذل جهدًا للاضطلاع بهذا التحدي الذي يستغرق الرجوع إلىٰ المصادر فيه الكثير من وقتها.

وكما سنبين لاحقًا، فإنها بالفعل تقبل بآراء معينة قال بها علماء الفقه والعقيدة. ويتمثل هدفها في إعادة التبصر في جميع تفاصيل حياة النبي محمد؛ استنادًا إلىٰ القرآن والأحاديث النبوية؛ سعيًا منها إلىٰ التوصل إلىٰ مدوّنة قواعد سلوك تتبعها في توجهاتها الشخصية.

ونظرًا لأن الكثير من هذه الأحاديث ضعيفة أو موضوعة؛ فإن أم عبد الله مرتابة علىٰ نحو خاص فيما يخص صحة الأحاديث المصنفة في الكتب؛ ومِنْ ثَمَّ فإن التحقق من صحة الأحاديث يقع في القلب من اهتماماتها؛ علمًا بأن هذا التوجه هو عماد المنهجية السلفية[١]؛ وبذلك يتأتىٰ لأم عبد الله أن تنبذ عقائدَ بعينها تعتبرها ذات أصل ضعيف أو موضوع؛ إذ ترىٰ أن قراءة المصادر ينبغي معها الاعتداد بالنصوص الصحيحة والموثوقة فقط التي يُمكن اعتبارها أصلًا للممارسات الدينية أو السلوك الاجتماعي، وأن أي تفسير لهذه المصادر هو عُرْضة للخطأ، أو قد ينطوي علىٰ بدعة[٢].

وتتضح منهجية أم عبد الله من خلال مادة أعدتها لغرض إحدىٰ الدورات التعليمية الإلكترونية، والتي استحدثتها مِنْ أجل الدروس التي كانت تعطيها لطالبات عبر برنامج «بالتوك».

وتتناول مواد أم عبد الله الدراسية - بوجه عام - الأساسيات، مثل: التحذير من الشرك، فذكرت - مثلًا - أن من الشرك: الاعتقاد في حصول الشفاء بالدواء؛ لأن الله وحده هو الشافي، وأن العلاج الطبي هو مجرد وسيلة.

ومِنْ الموضوعات الأخرىٰ التي تعرضت لها هو: ضرورة دعوة الناس إلىٰ الإسلام السلفي، وأن الناس أحرار في قَبُول هذه الدعوة أو رفضها[٣].

---

(١) محادثة خاصة مع أم عبد الله بتاريخ ٢٩ مايو ٢٠٠٤ م في مسجد النور ببرلين.

(٢) لتعريف «القراءة الحرفية السلفية» مقابل «التجديدية السلفية»، يُنظر: *Ramadan, Tariq: Western Muslims and the Future of Islam, Oxford 2004, pp. 25–27.*

(٣) مادة دورة دراسية وُزعت عبر البريد الإلكتروني بتاريخ ١٩ يونيو ٢٠٠٤ م بواسطة أم عبد الله.

وبينت أم عبد الله في نص بعنوان: «الذَّهاب إلىٰ الخلاء» الآداب اللائقة لاستعمال المرحاض في خمس عشرة نقطة توضح ما يُستحب من الأقوال والأفعال عند دخول الخلاء والخروج منه؛ مستشهدة في ذلك بأحاديث من السنة.

واشتملت هذه الأحاديث علىٰ روايتين عن عائشة زوج النبي(١).

ويوجد في هذه المادة الدراسية شرح للطهارة في الإسلام مع الاستشهاد بنصوص من القرآن وأحاديث من السنة روتها نساء عن النبي، ومنها الحديث الذي روته الصحابية أم عطية الأنصارية(٢). وذكرت فيه أن النبي دخل علىٰ نساء وهن يغسلن ابنته زينب وأوصاهن بتغسيلها بماء طاهر، حتىٰ وإن كان مستعملًا(٣). وتذكر هذه المادة حديثًا آخر، أن النبي اغتسل وإحدىٰ زوجاته مِنْ إناء واحد فيه أثر العجين.

وهكذا يُمكن القول: إن دور أم عبد الله في هذا المركز الإسلامي الألماني يتجاوز مجرد كونها زوجة تتشارك وزوجها في أعباء التدريس، إلىٰ كونها مجتهدة تتعاطىٰ مع النصوص الإسلامية علىٰ طريقتها الخاصة.

---

(١) مادة دورة دراسية وُزعت عبر البريد الإلكتروني بتاريخ ١٩ يونيو ٢٠٠٤ م بواسطة أم عبد الله.

(٢) أم عطية الأنصارية هي من صحابيات النبي، ومن رواة الحديث عنه. واستشهد بروايتها علماء سعوديون. يُنظر:
ʿAbd al-ʿAzīz Ibn ʿAbd Allāh Ibn Bāz, Muḥammad b. ʿAbd al-ʿAzīz: Islamic Fatawa Regarding Women, London 1996, p. 125.

(٣) مادة دورة دراسية وُزعت عبر البريد الإلكتروني بتاريخ ١٩ يونيو ٢٠٠٤ م بواسطة أم عبد الله.

ويسمح لها اختيارها لموضوعات مثل الطهارة؛ بأن توصل رسالة ضمنية عن وجود معرفة أصيلة حصلت عن طريق النساء. كما أن أساليبها للتمكين والتكييف الذاتي، وموقفها الذي لا يتبدل من طلب الأدلة المقنعة من المصادر المقدسة في جميع الأمور الحياتية، ربما أدهش ابن تيمية لو بُعث من جديد، وذلك علىٰ الرُّغْم من أنه قد عُرِف عنه تحامله علىٰ النساء أثناء حياته.

١/ ٣- المنهجية النسائية في التعامل مع المرجعيات الدينية السلفية

تعتبر أم عبد الله نفسها منتمية إلىٰ مساحة علمية نسائية قائمة داخل الإسلام السلفي؛ إذ كَثُرَ ما سمعته من حكايات عن هذه المساحة النسائية.

ومن ذلك: أن مفتي السعودية السابق ابن باز تَخَرَّج علىٰ يديه طالبة ومنحها إجازة للتدريس. ويُقال: إنها أسست معهدًا لتعليم السلفيات في السعودية(١).

ويعتبر ذلك بالنسبة لأم عبد الله عرفًا تعليميًّا سلفيًّا نسائيًّا حديث النشأة في السعودية ة- معقل الإسلام - لم يعرف عنه أحد شيئًا خارج السعودية. وهي ترىٰ أن ذلك امتداد تاريخي طبيعي للدور المهم الذي اضطلعت به النساء في نقل روايات معتبرة عن النبي، وأولهن زوجته عائشة.

وتقول أم عبد الله: إن هذا العرف أُعيد اكتشافه وإحياؤه. وهكذا أصبحت شغوفة بالبحث عن هذا الدور وجمع الكتب التي ألفتها عالمات سلفيات(٢).

---

(١) محادثة خاصة مع أم عبد الله بتاريخ ٢٩ مايو ٢٠٠٤ م في مسجد النور ببرلين.

(٢) محادثة خاصة مع أم عبد الله بتاريخ ٢٩ مايو ٢٠٠٤ م في مسجد النور ببرلين.

ومع ذلك يبدو أن هذا التوجه لدىٰ أم عبد الله مجرد موقف شخصي أكثر مِنْ كونه حرصًا علىٰ تحصيل علوم الحديث؛ نظرًا لأنها لا تُشير إلىٰ العرف النسائي السلفي الراسخ في شمال اليمن (وربما لا تكون علىٰ دراية به)، إلا أن الإشارة إلىٰ عائشة زوج النبي وإسهاماتها الفقهية تتواتر بين السلفيين ذكورًا وإناثًا في ألمانيا. وهذه الإشارات تساعد بقدر كبير علىٰ جذب انتباه الأتباع من النساء.

وأم عبد الله - من جانبها - لديها منهجية نسائية تمتاز عن غيرها فيما يتعلق بتحدي الزعامة الذكورية في مجتمعها؛ علمًا بأنها تحل محل زوجها في غيابه، علىٰ الرُّغْم من صعوبة تقبل أتباع زوجها الذكور لها؛ ونظرًا لأنها تتشارك وزوجها الأعباء، فإنها فقط من يتسنىٰ لها الاطلاع علىٰ جدول أعماله وجهات اتصاله وشؤونه المالية، وغير ذلك من الأمور.

ويتسنىٰ لها عن طريق هذه القبضة المحكمة علىٰ المعلومات، وعملية اتخاذ القرارات - الدفاع عن مكانتها في هذه البيئة التي يُهيمن عليها الذكور. ومع ذلك، ما زالت أم عبد الله تواجه عوائقَ تعرقل مساعيها، فمثلًا: أعربت أم عبد الله عن إحباطها؛ لعدم قدرتها علىٰ شغل مكان زوجها في حلقات التدريس في المسجد(١). وإن كان زوجها يُطلق علىٰ نفسه لقب شيخ، علىٰ الرغم من افتقاره إلىٰ المؤهلات الأكاديمية؛ فإن أم عبد الله تمتاز بالتواضع، ولا تدّعي لنفسها أي ألقاب بخلاف: «أم عبد الله». وتعد هذه سمة شائعة لجميع طالبات العلم والعالمات المسلمات حول العالم(٢).

---

(١) محادثة غير رسمية مع أم عبد الله بتاريخ ٢٩ مايو ٢٠٠٤م في مسجد النور ببرلين.

(٢) عن التواضع لدىٰ المرجعية الدينية النسائية في التصوف، يُنظر: =

ما زالت أم عبد الله في مستهل مسيرتها العلمية. ولقد لجأت أم عبد الله إلىٰ إعطاء الدروس عبر الإنترنت؛ بسبب صعوبة اجتماع عدد كافٍ من السلفيات لديها لحضور دروس العلم علىٰ أرض الواقع(١). وتلتقي بصورة منتظمة مع - حوالي - عشرين سيدة سلفية من الناطقات باللغة الألمانية عبر برنامج (بالتوك) ممن يحضرن دروسها الإلكترونية. وتقتصر إمكانية الولوج إلىٰ مجموعة الدراسة هذه علىٰ النساء اللاتي يتعين عليهن إرسال عينات صوتية للتحقق من هُوِيّتهن. وتتسق هذه المنهجية الشفهية مع ما يُطلق عليه جاري ر. بانت: «الإسلام المسموع»(٢).

كما أن أم عبد الله تحرص علىٰ إعطاء طالباتها فروضًا منزلية، وتتوفر مواد دوراتها الدراسية التي كانت تراعي الدقة في إعداداها علىٰ صفحة عبر الإنترنت(٣).

= *Böttcher, Annabelle: Portraits of Kurdish Women in Contemporary Sufism, in: Shahrzad Mojab (ed.): Women of a Non-State Nation. The Kurds, Costa Mesa 2001, pp. 195–208, here pp. 197–203; Böttcher, Annabelle: Religious Authority in Transnational Sufi Networks, in: Gudrun Krämer and Sabine Schmidtke (eds.): Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies, Leiden and Boston 2006, pp. 241–268, here pp. 261–263.*

(١) يُنظر:

Böttcher, Vielfältige islamische Traditionen, p. 5.

(٢) يُنظر:

Bunt, Gary R.: Virtually Islamic. Computer-mediated Communication and Cyber Islamic Environments, Cardiff 2000, p. 9.

(٣) محادثة خاصة مع أم عبد الله بتاريخ ٢٩ مايو ٢٠٠٤ م في مسجد النور ببرلين.

وما يدعو إلىٰ الاهتمام هو: أن هذه المساحة الافتراضية الإلكترونية تعكس بعض سمات العالم الواقعي؛ حيث يُفرض فصل صارم بين الجنسين. وعلىٰ الرُّغْم مِنْ كل هذه الجهود التي بذلتها أم عبد الله، فإنها ما زالت في المراحل المبكرة لعملية الاستكشاف العلمي هذه، وما زالت لم تتمتع بالقدرة بعدُ علىٰ التحقق بمفردها من صحة الأحاديث النبوية أو غيرها من النصوص.

وتدعي أن مصادرها الرئيسة هي القرآن والسنة؛ وبذلك فإنها لا تعتمد علىٰ المصادر الحنبلية أو السلفية. وربما يكون هذا البعد عن المرجعيات الحنبلية أو السلفية الرئيسة في هذا السياق جزءًا من ظاهرة أعم في الدوائر السلفية في ألمانيا أو في الغرب عمومًا.

ولتسليط مزيد من الضوء علىٰ هذه الظاهرة، سوف أتناول بالتحليل آلية رجوع السلفيين إلىٰ المرجعيات الدينية القائمة عن طريق استعراض إنتاجهم من العلم الشرعي علىٰ الإنترنت.

٤/١ ـ سلفيو لايبزج والإنترنت

يُشير جاري بانت إلىٰ أن السلفيين بوجه عام لديهم حضور قوي علىٰ الإنترنت[١]. فالشيخ حسن وزوجته وأتباعهما نشطون للغاية في فضاء الإنترنت ولديهم عدة مواقع؛ إذ لديهم موقع رئيس باللغة الألمانية خاصة بمسجدهم[٢]، تجد في أعلىٰ صفحته الرئيسة عبارة: «القرآن والسنة الصحيحة

(١) يُنظر: *Bunt, Virtually Islamic, pp. 37–38.*

(٢) يُنظر: *http://www.alrahman-moschee.de/home.html* وُلج إليه بتاريخ ٣٠ مايو ٢٠٠٨ م.

وطريق الصحابة»[١].

وتشتمل الصفحة الرئيسة للموقع على روابط إلى أربعة مواقع أخرى كلها لنفس الجماعة، كما سنبين فيما يلي.

وعندما تلج إلى الموقع الأول تجد ترحيبًا بالزائرين مِنْ إدارة المسجد الذي يعرف نفسه بأنه: «مجموعة من المسلمين من ذوي الاهتمامات المشتركة، تسعى إلى تبليغ الإسلام؛ استنادًا إلى مصادره الصحيحة»[٢].

ويُقدم موقع آخر (*www.salaf.de*) نفسه في الصفحة الرئيسة على أنه: «صحيح وتثقيفي»[٣]. وهذا الموقع أشبه بالمكتبة؛ حيث يغلب وجود النصوص المقتضبة سهلة الاستيعاب باللغة الألمانية. وتجد في الصفحة الرئيسة بعد الثناء على الله وحمده غرض الموقع المتمثل في: «نقل العلم الإسلامي الصحيح عن طريق هذا الإسهام البسيط»[٤].

وتحت تبويبات العقيدة والقرآن، والسنة، والعبادات والفقه الإسلامي، والتربية وتزكية النفس، والخطب، والمنهاج، وسيرة الرسول والتاريخ الإسلامي، والمجتمع والحياة، واللغة، وقسم خاص بغير المسلمين، يوجد مجموعة واسعة من النصوص المتاحة للقراء، إلا أن العناوين الرئيسة للتعاليم

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

(٣) يُنظر الصفحة الرئيسة لموقع *http://www.salaf.de*، وُلج إليه بتاريخ ٣٠ ديسمبر ٢٠١٠ م.

(٤) يُنظر الصفحة الرئيسة لموقع *http://www.salaf. de/startseite/html*، وُلج إليه بتاريخ ٣٠ ديسمبر ٢٠١٠ م.

السلفية مكتوبة بالعربية، وهو ما يُشكل عائقًا أمام مَنْ لا يستطيعون قراءة اللغة العربية.

وهكذا فإن المجتمعات أو المؤسسات التي ترغب في نقل العلم الديني يتعين عليها؛ إما أن تدرس اللغة العربية، أو أن تتحمل عبء ترجمة الأعمال السلفية إلىٰ لغات أخرىٰ. ولقد اتضح هذا الاستثمار الكبير في أعمال الترجمة في حالة سلفيي لايبزج؛ إذ إن الكثير من النصوص لديهم تُرجمت علىٰ نحو ينطوي علىٰ مشقة (من الإنجليزية أو التركية أو حتىٰ البوسنية) إلىٰ الألمانية ليجعلوا هذه النصوص التي وقع اختيارهم عليها متاحة للمجتمعات غير الناطقة بالعربية، وليوسعوا شبكتهم السلفية العابرة للحدود الوطنية.

والأمر المثير للاستغراب هو: أنهم لا يأخذون نصوصهم مباشرة من الأصول العربية، كما هو متوقع من جماعة تدعي علىٰ الدوام رجوعها إلىٰ المصادر الأصلية. ويطرح ذلك تساؤلات بخصوص تعريف الجماعة لمفهوم «المصادر». وهذا الأمر يعزز من الانطباع بأن إصرارهم علىٰ الاحتكام إلىٰ المصادر الأصلية هو مجرد ادعاء ذاتي أكثر من كونه واقعًا علىٰ الأرض.

وبعض أسماء المؤلفين التي تعرضها مواقعهم علىٰ الإنترنت هي أسماء معروفة لعلماء سلفيين مشهورين من ناحية، وبعض الأسماء الأخرىٰ مجهولة نوعًا ما من ناحية أخرىٰ، وهم في معظمهم من مرتادي مسجد لايبزج أو من أنصاره.

والمؤلفون الذين وقع عليهم الاختيار يُمثلون مجتمعًا سلفيًّا عالميًّا من العديد من البلدان مثل: الهند وجنوب أفريقيا والولايات المتحدة وأوروبا

والبلقان. ويكشف ذلك عن تفضيل واضح للعلماء المنتسبين إلىٰ المذهب الحنبلي، إلا أنه في القسم الخاص بحياة النبي والتاريخ الإسلامي يوجد عدد من الترجمات لعلماء منتسبين إلىٰ مذاهب أخرىٰ، ومِنْ بينهم الإمام أبو حنيفة مؤسس المذهب الحنفي[١]، والإمام الشافعي مؤسس المذهب الشافعي[٢]، وابن كثير (ت ١٣٧٣ م) وهو أيضًا عالم شافعي ذو ميول حنبلية[٣].

وتبين من مسح أُجْري في أغسطس لعام ٢٠٠٨ م وجود أسماء خمسة وستين مؤلفًا، وبينما لا تحمل بعض النصوص أسماء أي مؤلفين علىٰ الإطلاق، نجد أن محمد صالح المنجد - وهو عالم مسلم سعودي معاصر - صاحب أكبر عدد من النصوص علىٰ الموقع. وتَلَقَّىٰ المنجد العلم علىٰ

(١) يُنظر:
Salaf.de: Kurzbiographie von Imam Abu Hanifa (80–150 n. H.). Excerpt taken from Siyar A'lamun-Nubala،
تُرجم من الإنجليزية إلىٰ الألمانية بواسطة أبي عمران، ٢٠٠٤ م؛ متوفر علىٰ الإنترنت عبر رابط: *http://www.salaf.de/swf/sir0009.swf*، وُلج إليه بتاريخ ٤ ديسمبر ٢٠١٠م، خمس صفحات.

(٢) يُنظر:
Salaf.de: Kurzbiographie von Imam asch-Schafi'i (132–204 n. H.). Excerpt taken from Siyar A'lamun-Nubala Siyar A'lamun-Nubala،
تُرجم من الإنجليزية إلىٰ الألمانية بواسطة أبي عمران، ٢٠٠٤ م؛ متوفر علىٰ الإنترنت عبر رابط: *http://www.salaf.de/swf/sir0015.swf*بتاريخ ٤ ديسمبر ٢٠١٠ م.

(٣) يُنظر:
Salaf.de: Kurzbiographie von Imam Ibn Kathir، تُرجم من الإنجليزية إلىٰ الألمانية بواسطة آزاد بن محمد، ٢٠٠٤ م؛ متوفر علىٰ الإنترنت عبر رابط: *http://www.salaf.de/swf/ sir0017.swf*، وُلج إليه بتاريخ ٤ ديسمبر ٢٠١٠ م، ثلاث صفحات.

أيدي عدد من العلماء الوهابيين المحسوبين علىٰ الحكومة السعودية، أمثال: عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحمد صالح العثيمين وعبد الله بن جبرين. وأصبح فيما بعد واعظًا في مسجد في الخُبَر.

وكان للشيخ المنجد علىٰ الموقع السلفي الألماني في أوائل العام ٢٠٠٩م قدر لا بأس به من النصوص، بلغ اثني عشر نصًا. فمثًلا ظهرت أعماله في قسم العقيدة بواقع نصين حمل أحدهما عنوان: «ما هي العقيدة؟»[١] بينما تناول النص الآخر مسألة المسيح الدجال[٢]. وظهر اسمه مرة أخرىٰ في قسم «العبادات والفقه الإسلامي» في نص بعنوان «كيف تتصرف في هذه المواقف؟»[٣]. وآخر عن «مُحرّم وعاشوراء»[٤].

---

(١) يُنظر: *Al-Munadschid, Scheich Muhammad Salih: Was ist Aqida?* مترُجم من الإنجليزية بواسطة أبي عمران، ٢٠٠٦ م؛ متوفر علىٰ الإنترنت عبر رابط: *http://www.salaf.de/swf/aqd0001.swf*، وُلج إليه بتاريخ ٣ ديسمبر ٢٠١٠ م، ثلاث صفحات.

(٢) المسيح الدجال من رموز الشر المحورية في العقيدة الإسلامية، يُنظر: *Munadschid, Scheich Muhammad Salih: Der Dadschal*، ٢٠٠٦ م؛ متوفر علىٰ الإنترنت عبر رابط: *http://www.salaf.de/swf/aqd0011.swf*، وُلج إليه بتاريخ ٥ ديسمبر ٢٠١٠ م، إحدىٰ عشرة صفحة.

(٣) يُنظر: *Al-Munadschid, Scheich Muhammad Salih: Wie man sich in folgenden Situationen verhält*، تُرجم من الإنجليزية إلىٰ الألمانية بواسطة آزاد بن محمد، ٢٠٠٢ م؛ متوفر علىٰ الإنترنت عبر رابط: *http://www.salaf.de/swf/ibd0012.swf*، وُلج إليه بتاريخ ٤ ديسمبر ٢٠١٠ م، ٣١ صفحة.

(٤) يُنظر: *Al-Munadschid, Scheich Muhammad Salih: Muharram und Aschura*، تُرجم=

والمثير للاهتمام أن هذا النص الأخير يعدد فضائل الصيام في يوم عاشوراء بأسلوب يتسم بالرصانة، بينما يوجد على الموقع نص آخر عن «البدع المنتشرة في يوم عاشوراء»، به مقتطفات من فتاوى لابن تيمية يندد فيها بممارسات دينية لدى الشيعة الإثني عشرية، مثل جلد الذات[(١)]. ومع وجود مجتمع صغير من الشيعة في لايبزج، فإن التصريحات الجدلية ضد الشيعة لا تعكس أي توترات طائفية محلية، ولكن يُستشف منها المشاعر المعادية للشيعة بين السلفيين عمومًا.

ومن العلماء الآخرين ذوي التمثيل الجيد على الموقع - بواقع أحد عشر نصًا - هو العالم الراحل محمد ناصر الدين الألباني (١٩٠٩-١٩٩٩ م)[(٢)] الذي كان أبوه صانع ساعات من ألبانيا[(٣)]، وحاز على لقب محدث العصر[(٤)].

= من الإنجليزية بواسطة سمية ك. ليمك، ٢٠٠٦؛ متوفر على الإنترنت عبر رابط: http://www.salaf.de/swf/ ibd0009.swf، وُلج إليه بتاريخ ٤ ديسمبر ٢٠١٠ م، ١٣ صفحة.

(١) المرجع السابق.

(٢) يُنظر:
Al Albānī , Muḥammad Nāṣiruddīn: The Face Veil (Der Gesichtsschleier)، تُرجم من العربية بواسطة د. بلال فيلبس، وتُرجم من الإنجليزية إلى الألمانية بواسطة أم ليسع، ٢٠٠٨ م؛ متوفر عبر الإنترنت عبر رابط *http://www.salaf.de/swf/ges0015.swf*، وُلج إليه بتاريخ ٤ ديسمبر ٢٠١٠ م، اثنتا عشرة صفحة.

(٣) يُنظر:
An Introduction to the Salafī Daʿwa؛ متوفر على الإنترنت عبر رابط: *http://www.qss.org/articles/salafi/ text.html*، ولج إليه بتاريخ ٣ ديسمبر ٢٠١٠.

(٤) عن مواقفه السياسية، يُنظر: *Lacroix, Stéphane: Al-Albani's Revolutionary Approach to Hadith, in: ISIM Review 21 (2008), pp. 6–7.*

ويليه العالم السعودي محمد بن صالح العثيمين (١٩٢٦-٢٠٠١ م) بواقع عشرة نصوص، ثم يأتي بعد ذلك ابن قيم الجوزية بما يزيد عن ثمانية نصوص، ويليه بلال فيلبس (وُلد عام ١٩٤٧ م) - وهو أمريكي اعتنق الإسلام- بواقع ستة نصوص[١]. ولكلٍّ من محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣-١٧٩٢ م)[٢] وعبد العزيز بن باز[٣] حضور على الموقع بواقع أربعة نصوص لكل منهما.

---

(١) يُنظر:

Philipps, Abu Ameenah Bilal: Die Bereiche des Tauhid; online: http://www.salaf.de/swf/aqd0014.swf; idem: Zakah al-fiṭr; online: http://www.salaf.de/swf/ibd0016.swf; idem: Die Verhaertung des Herzens; online: http://www.salaf.de/swf/tarb0025.swf; idem: Lehrbuch des Islam, Bd. 1; online: http://www.salaf.de/swf/ver0002.swf; idem: Die wahre Religion Gottes; online: http://www.salaf.de/swf/fue0002.swf, all accessed Dec. 04, 2010.

(٢) يُنظر:

Shaykh al-Islām Ibn ʿAbd al-Wahhāb, Muḥammad: Religiöse Erscheinungender Dschahiliya, translated from English to German by Azad Ibn Muhammad,2004; online: http://www.salaf.de/swf/ver0001.swf, accessed August 1, 2008,31 pages; idem: Die Bedingungen, Säulen und Pflichten des Gebetes, translated from English into Germany by Abu Imran, 2005; online: http://www.salaf.de/swf/ibd0002.swf, accessed Dec. 04, 2010, 13 pages.

(٣) يُنظر:

bin Baz, Abdul Aziz: Wichtige Lektionen für die Muslimische Gemeinschaft, translated by Umm Amani al-Akad, 2003; online: http://www.salaf.de/swf/tarb0023.swf, accessed Dec. 04, 2010, twelve pages; Ibn Baz, Abdu-l-Aziz Ibn Abdullah: Die Art des Propheten, das Gebet zu verrichten, translated from English into German by K. al-Akad, 2004; online: http://www.salaf.de/swf/ibd0001.swf, accessed Dec. 04, 2010, ten pages.

ويظهر اسم العالم الشافعي ابن كثير ثلاث مرات[1]، وكذلك العالم السعودي عبد الله الفوزان (وُلد عام ١٩٣٣ م)[2]. وتظهر أسماء مؤلفين آخرين مرة واحدة فقط[3].

ويُلاحظ أن الموقع يهيمن عليه العلماء السعوديون المقربون من الدولة السعودية أثناء الدورة الدراسية المكثفة التي حصل عليها الدباغ في السعودية. وفي مخالفة للمكانة الأيقونية لابن تيمية، فإن تلميذه ابن قيم الجوزية له تمثيل أكبر من شيخه على الموقع؛ إذ لا يتوفر على الموقع لابن تيمية إلا نصان فقط.

ومعظم نصوص ابن القيم مصنفة تحت قسم التربية والتزكية، الذي يتعامل مع مراقبة الأهواء الخفية للنفس، والحاجة إلى التورع عنها وصرفها إلى ما يُبتغى به مرضاة الله.

---

(١) يُنظر:
Ibn Kathir, Imam: Erläuterung von missverstandenen Versen, 2001; online: http://www.salaf.de/swf/qur0008.swf, accessed Dec. 04, 2010, five pages.

(٢) يُنظر:
Ibn Salih al-Fawzan, ‘Abdullah: Die Nacht von al-Qadr. From Ahadith asSiyam; Ahkam wa Adab (pp. 141–143, translated from English to German by Amr Abdullah, 2002; online: http://www.salaf.de/swf/ibd0011.swf, accessed Dec. 04, 2010, five pages. Here the author is most probably the Saudi scholar Shaykh Ṣāliḥ Ibn Fawzān Ibn ʿAbd Allāh.

(٣) من بين هؤلاء العلماء: أحمد بن حنبل (٧٨٠-٨٥٥ م) نفسه، والعالم السعودي محمد سعيد القحطاني، والعالم اليمني الراحل مقبل الوادعي، والعالم الجنوب أفريقي أحمد ديدات (ولد ١٩٢٦ م)، والعالم الهندي السلفي ذاكر نايك (وُلد عام ١٩٦٥ م) من مومباي.

ويشتمل القسم على مقتطفات من أعمال المؤلف، مثل: «محبة الله»(١)، وهو فصل مأخوذ من كتابه «الفوائد»(٢)، و«العبودية»(٣)، و«أمراض القلوب وعلاجها»(٤)، و«صبر النبلاء والوضعاء من البشر»(٥)، ....

---

(١) يُنظر:
Ibnul Qayyim, Imam: Die Liebe zu Allah, excerpt of the third volume of Madārij al-Sālikīn; translated from English to German by Azad Ibn Muhammad, 2005; online: http://www.salaf.de/swf/tarb0013.swf, accessed Dec. 04, 2010, three pages.

(٢) يُنظر:
Ibnul Qayyim al-Dschawziyya, Imam: al-Fawa'id – Anmerkungen des Nutzens, in: Al-Ibānah, Issue No. 2, Dhul-Qa'dah 1416H/April 1996, translated by K. Akad, 2004; online: http://www.salaf.de/swf/tarb0001.swf, accessed Dec. 01, 2010.

(٣) يُنظر:
Idem: Al 'Ubudiyyah. Aus der Fussnote von «Die Schande von Al-Hawa (Leidenschaft) [Madaridsch as-Salikin 1/100–101, 105], geringfügig angepasst von Dr. Saleh As-Saleh, translated from English into German by Azad Ibn Muhammad, 2004; online: http://www.salaf.de/swf/tarb0003.swf, accessed Dec. 04, 2010.

(٤) يُنظر:
Idem: Krankheiten des Herzens und ihre Heilung. Auszug aus Kapitel 1 von«Heilung mit der Medizin des Propheten – Allahs Heil und Segen auf ihm», translated from English to German by Azad Ibn Muhammad, 2004; online: http://www.salaf.de/swf/tarb0018.swf, accessed Dec. 04, 2010, four pages.

(٥) يُنظر:
= *Idem: Die Geduld edler und unedler Menschen, excerpt from Uddat as-*

و«الهجرة إلىٰ الله»[1]، و«المكانة المرموقة للعلماء»[2]. ويشتمل قسم «السيرة والتاريخ» علىٰ تفنيد بعنوان: «الخضر»[3] به دحض لبعض المعتقدات حول الخضر.

يُشار إلىٰ ابن تيمية في قسم «لغير المسلمين/ عام» في نص حمل عنوان: «هذا هو الدين المستقيم»[4]. ويعتبر هذا النص النسخة المتوفرة عبر الإنترنت لكتاب طُبع عام ١٩٨٤ م. وهو ترجمة ألمانية لخطاب كتبه ابن تيمية إلىٰ ملك

= *Sabririn wa Dharikat (Patience and Gratitude), translated from English into German by Nizar Abu Suhail, 2006; online: http://www.salaf.de/swf/tarb0027.swf, accessed Dec. 04, 2010, seven pages.*

(١) يُنظر:
Idem: Die Auswanderung zu Allah, excerpt from Risala at-Tabukiyya, translated from English to German by Azad Ibn Muhammad, 2007; online: http://www.salaf.de/swf/tarb0029.swf, accessed Dec. 04, 2010.

(٢) يُنظر:
Idem: Die herausragende Stellung der Gelehrten, excerpt from Miftah Dar as-Sa'ada, from English to German by Umm Amani al-Akad, 2003; online: http://www.salaf.de/swf/tarb0012.swf, accessed Dec. 04, 2010.

(٣) يُنظر:
Idem: Al-Chidr. Second Chapter of Al-Manaru l-Munif fi s-Sahih wa-d-Da'if, translated from Turkish into German by Eser Ebu Zeyneb, 2005; online: http://www.salaf.de/swf/sir0023.swf, accessed Dec. 04, 2010, nine pages.

(٤) يُنظر:
Ibn Taymiya: Das ist die aufrechte Religion. Brief des Ibn Taymiya an den König von Zypern; online: http://www.salaf.de/swf/fue0020.swf, accessed Dec. 04, 2010.

قبرص بالعنوان المذكور آنفًا[١]. واضطلع بالترجمة متحول إلىٰ الإسلام يُدعىٰ ساهب مستقيم بلير، ونشرت ترجمته عام ١٩٨٤ م عن طريق شخص يُدعىٰ دارونور في مدينة فورسلن الواقعة بالقرب من آخن شمال الراين وستفاليا.

ويُقدّم ابن تيمية في المقدمة الموجزة في الصفحة الخلفية لغلاف الكتاب علىٰ أنه «واحد من أهم علماء الإسلام والمجددين فيه». كما توجد فيه بعض المعلومات عن المترجم ودار الطباعة ودار النشر. وبحسب الناشر فإن هذا العمل لابن تيمية اختير للترجمة؛ لأنه يصف العلاقة بين الإسلام والمسيحية علىٰ نحو «لم يفقد جاذبيته وارتباطه بالوضع الراهن»[٢].

ونظرًا لأن الكتيب كان متوفرًا - بالفعل - باللغة الألمانية، فإن جُلّ ما فعله السلفيون من لايبزج هو وضعه علىٰ الإنترنت. ويجد المُتَصفّح في قسم «السيرة والتاريخ/ عام» وثيقة عن ابن تيمية بعنوان: «فضائل أحمد تقي الدين ابن تيمية»[٣]. وهذه الوثيقة عبارة عن مجموعة من أقوال العلماء المشهورين جمعها شخص يُدعىٰ أبا عمران، وهو - علىٰ الأرجح - عضو في الجماعة[٤].

---

(١) يُنظر: *Raff, Thomas: Das Sendschreiben nach Zypern. Ar-Risaala al-Qubrusiyya von Taqī ad-Dīn Ibn Taymiyya (661–728 A. H.=1263–1328 A. D.); Edition, Übersetzung und Kommentar, Ph. D. thesis, Bonn 1971.*

(٢) يُنظر: *Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn: Das ist die aufrechte Religion. Brief des Ibn Taymiya an den König von Zypern; aus dem Arabischen von Sahib Mustaqim Bleher, Würselen 1984.*

(٣) يُنظر: *Abu Imran: Die Vorzüge von Schaich al-Islam Ahmad Taqiyuddin Ibn Taymiyya (1263–1328) anhand Aussagen berühmter Gelehrter, compiled by Abu Imran, 2002; online: http://www.salaf.de/swf/sir0021.swf, accessed Dec. 04, 2010.*

(٤) يُنظر: *http://www.salaf.de/hp/Muslima/muslima.html, accessed Dec. 04, 2010.*

ويظهر اسم ابن كثير - وهو أحد تلاميذ ابن تيمية - مرة واحدة في نص بعنوان: «شرح لآيات ملتبس فهمها» في قسم «القرآن» علىٰ الموقع[1].

❑ **وإجمالًا**: فإن موقع *Salaf.de* - موضع النقاش - هو مجرد مكتبة افتراضية تعرض مجموعة منتقاة من النصوص المترجمة ذات الطبيعة الوعظية من مجموعة واسعة من الأدبيات السلفية الحديثة.

والعجيب أن هذا الموقع يعكس جهدًا ضئيلًا في الرجوع مباشرة إلىٰ المصادر الأصلية بالنسبة لجماعة شديدة التنديد بأي بدع أو تحريفات.

كما أن قسم الحديث فقير للغاية فيما عدا عددًا من المخططات البيانية التي توضح كيفية التحقُّق من صحة الأحاديث. لهذا السبب فإن انتقاء النصوص علىٰ الموقع ينطوي علىٰ تعارض في حدّ ذاته. كما أن ندرة نصوص ابن تيمية مثيرة للدهشة. وربما تعليل ذلك هو أن الموقع يعكس بقدر ما المستوىٰ العلمي داخل المجموعة. ومِنْ غير المرجح أن نصوصًا أخرىٰ مطبوعة تُتداول داخل المجموعة؛ لأن - بالتأكيد - من يضطلعون بأعباء ترجمة هذه النصوص سيودون لو أتيحت لِطَيْفٍ أوسع مِنَ الجمهور الناطق بالألمانية.

ويُعد الموقع أداة مِنْ أدوات عملية التعلُّم والتأطير السلفية؛ إذ يمد متصفحيه بمعلومات عن مجالهم المرجعي. ويُفهم من هذا الموقع أن أعضاء المجموعة ما زالوا في المرحلة الأولىٰ مِنْ تحصيل العلم السلفي.

وفي هذه المرحلة تُعتبر نصوص ابن القيم ذات الطابع التربوي أكثر جذبًا

---

(١) يُنظر:

Ibn Kathir: Erläuterung von missverstandenen Versen, 2001; online: http://www.salaf.de/swf/qur0008.swf, accessed Dec. 04, 2010, five pages.

لهم من نصوص ابن تيمية التي تتسم بحدة الأسلوب، والذي - فيما يبدو - لا يجدون لديه ما قد ينتفعون به إلىٰ الآن.

وهذا الانطباع يؤكده تحليل المواقع الأخرىٰ للمجموعة التي تشتمل علىٰ أقسام للتسجيلات الصوتية والفتاوىٰ والمنتجات المعروضة للبيع. وبدلًا مِنْ تضمين جميع هذه الأقسام في موقع واحد، فإن المجموعة دشنت موقعًا لكلٍّ منها. وهذا الأمر ليس مصادفة، بل علىٰ الأرجح هو نتيجة لتقسيم الجهود عن قصد بين أعضاء المجموعة. وقد افتتح الموقع الذي يشتمل علىٰ الفتاوىٰ في فبراير لعام ٢٠٠٤ م بعنوان (١) *www.fataawa.de*.

ويتضمن الموقع مجموعة صغيرة من الآراء والفتاوىٰ الفقهية. وفي الصفحة الرئيسة يروّج مؤلف غير معروف الهوية للموقع بأنه: «أول موقع للفتاوىٰ باللغة الألمانية»(٢). ويقول: إنه نظرًا لأننا لا نجرؤ علىٰ تقديم الفتاوىٰ من تلقاء أنفسنا، فلقد رجعنا في ذلك إلىٰ «علماء الإسلام». ويبين المحرر أن هؤلاء العلماء هم: «*Ahlal Sunna wal Dschama'a*»(٣) أو «*Ahlal Hadith*»(٤) وأنه تمييزهم « *Ahlal Bida'a*»(٥).

---

(١) إعلان للمشتركين في النشرة الإخبارية *Salaf.de News* بتاريخ ٩ فبراير ٢٠٠٤ م.

(٢) يُنظر:
http://www.fataawa.de/index02.html، وُلج إليه بتاريخ ٤ ديسمبر ٢٠١٠ م.

(٣) أهل السنة والجماعة.

(٤) أهل الحديث.

(٥) أهل البدع. يُنظر:
http://www.fataawa.de/index02.html، وُلج إليه بتاريخ ٤ ديسمبر ٢٠١٠ م.

وهذه الفتاوىٰ مأخوذة من مواقع سعودية، مثل: موقع الشيخ محمد صالح المنجد (وُلد ١٩٦١ م / ١٣٨١ هـ)(١)، وهي مُترجمة إلىٰ الألمانية بطريقة غير احترافية في بعض الأحيان. وبإتاحة مجموعة صغيرة منتقاة من الفتاوىٰ التي أفتىٰ بها تلاميذ سابقون لعلماء مقربين مِنَ الدولة السعودية، أمثال: ابن باز وابن عثيمين وغيرهما، فإن محرر هذا الموقع يُقحم نفسه بوضوح في العرف السلفي السعودي.

وتتنوع موضوعات الفتاوىٰ بين إباحة أزياء معينة إلىٰ أمور تتعلق بالصلاة والصيام. ويطرد ظهور اسم شخص يُدعىٰ أبا بكر الألماني في النصوص المترجمة؛ وهو اسم مستعار لأحد الألمانيين المتحولين إلىٰ الإسلام، وأحد أتباع الشيخ حسن الدباغ. وعلىٰ الأرجح فإن ضمير المتكلم الجمعي «نحن» الذي يظهر علىٰ الموقع يُقصد به أبو بكر الألماني، الذي يدير الموقع، بنفسه.

كان المتجر الإلكتروني السابق للمجموعة *www.al-tamhid-verlag.eu* يعرض كتبًا وأقراص *DVD* وأقراص مدمجة بالألمانية والتركية والفرنسية والعربية. وأصبح متجر إلكتروني آخر عبر رابط *www.as-sunna-verlag.de /as-sunna-verlag /index.php* المنصة الرئيسة للكتب وأقراصًا *DVD* والأقراص المدمجة الصادرة عن داري نشر سلفيين وهما: *As-Sunna-Verlag* و *Al-Tamhid-Verlag*.

ووَفْقًا للمعلومات المتوفرة علىٰ موقع دور نشر السنة، سُجلت ٢٩٥٩١٦

---

(١) يُنظر صفحته علىٰ الإنترنت عبر رابط *http://www.islam-qa.com/ar*، وُلج إليه بتاريخ ٠٤ ديسمبر ٢٠١٠ م.

عملية شراء في المدة من فبراير ٢٠٠٧ م إلىٰ مايو ٢٠٠٨ م(١). وتتنوع المنتجات بين تلاوات قرآنية علىٰ أقراص مدمجة ومقدمات عن الصلاة، مثل: صلاة التراويح خلال شهر رمضان(٢)، وكتاب عن الصيام من تأليف حسن الدباغ.

وفي منتصف عام ٢٠٠٨ م أُتيحت مجموعة مختارة مِنْ محاضراته عن موضوعات، مثل: صيام رمضان والحديث والكِبر والحج والفقه الإسلامي علىٰ أقراص مدمجة(٣). وتتوفر محاضراته بكثرة في مقاطع صوتية علىٰ موقع يوتيوب منذ مطلع عام ٢٠٠٨ م. ويظهر محررو هذه المقاطع بأسماء، مثل: «*FlaggeDerSunna*» (راية السنة)، و«*AufWegDerGefaerten2*» (علىٰ طريق الصحابة ٢)، و«*VideoIslaam*». ولقد أتاح المحرر «*FlaggeDerSunna*» (راية السنة) ١١٩ مقطع فيديو لمحاضرات للشيخ حسن بالعربية والألمانية منذ ٢٠٠٨ م(٤).

تروج المواقع ودور النشر - بصورة رسمية - إنتاجًا سلفيًّا ذكوريًّا خالصًا،

---

(١) يُنظر:
http://www.as-sunna-verlag.de/index.php، وُلج إليه بتاريخ ١٠ ديسمبر ٢٠١٠ م.

(٢) يُنظر المرجع السابق.

(٣) يُنظر:
http://www.as-sunna-verlag.de/index.php?cat=c39_Scheich-Dr--Hassan-Dabbagh.html، وُلج إليه بتاريخ ١٠ ديسمبر ٢٠١٠.

(٤) يُنظر:
http://www.youtube.com/user/FlaggeDerSunna، وُلج إليه بتاريخ ١٠ ديسمبر ٢٠١٠ م.

والذي يُتطرق فيه حتىٰ إلىٰ المسائل الشرعية النسائية المحضة، مثل: مسألة الحجاب[١] والنقاب[٢] والحيض والولادة[٣]. ولا يوجد عمل من تأليف

---

(١) يُنظر:

Der Hidschab ist schön!, translated from English into German by Umm Amani al-Akad, 2004; online: http://www.salaf.de/swf/ges0003.swf, accessed Dec. 11, 2010, six pages; Die Tugenden des Hidschab, translated from English into German by Umm Amani al-Akad, 2004; online: http://www.salaf.de/swf/ges0004.swf, accessed Dec. 11, 2010, five pages; Warum soll ich den Hidschabtragen?, translated from English into German by Umm Amani al-Akad, 2004; online: http://www.salaf.de/swf/ges0005.swf, accessed Dec. 11, 2010, five pages; Die Wirklichkeit des Hidschab. Die Kleidung einer muslimischen Frau, translated from English into German by Umm Amani al-Akad, 2004; online: http://www.salaf.de/swf/ges0006.swf, accessed Dec. 11, 2010, five pages; Die verbindlichen Bedingungen für einen islamischen Hidschab, translated from English into German by Umm Amani al-Akad, 2004; online: http://www.salaf.de/swf/ges0007.swf, accessed Dec. 11, 2010, five pages; Worte an meine muslimische Schwester, translated from English into German by Umm Amani al-Akad, first published in: Muslim Creed 3 (1995); online: http://www.salaf.de/swf/ges0008.swf, accessed Dec. 11, 2010.

(٢) يُنظر:

Al Albani, Muḥammad Nāṣiruddīn: The Face Veil (Der Gesichtsschleier), translated from Arabic by Dr. Bilāl Philip and translated from English into German by Umm Laysa', 2008; online: ttp://www.salaf.de/swf/ges0015.swf, accessed Dec. 11, 2010, twelve pages.

(٣) يُنظر:

Ibn Salih al-'Uthaimin, Schaich Muhammad: 60 Fragen zu Menstruation und Wochenbett, translated from Arabic into German by Abu Julaybib, 2004; online: http://www.salaf.de/swf/ges0011.swf, accessed Dec. 11, 2010, 31 pages.

نسائي إلا نص واحد فقط بعنوان: «الصائم وفضائل الصيام» ألفه سيدتان وهما أم بلال وأم عمير[(١)]. ولكن الظهور المتكرر لأسماء مترجمات إناث يدل علىٰ أن النساء يشتركن علىٰ نحو نشط في تصميم هذه المواقع وإدارتها، وينخرطن في نقل العلم الديني السلفي.

هذا الفضاء الإلكتروني - وإن كان موجّهًا لعوام الجمهور - فإنه يأتي ضمن سياسة التفرقة العامة بين الذكور والإناث علىٰ الصعيد الاجتماعي في الإسلام السني؛ إذ يُهيمن الذكور علىٰ الموقع. وهكذا يبدو أن الإناث في الوسط السلفي خاضعات للذكور. ولكن ربما تبدو هذه الفرضية متعجلة وبحاجة إلىٰ التحقّق من صحتها عن طريق إجراء بحث إثنوغرافي. ويُمكن استشعار نبرة تعالٍ ذكورية في المادة الموجودة علىٰ الموقع، ومنها - مثلًا: النصوص المنسوبة لشخص يُدعىٰ أبا جمال، والذي تظهر أعماله بصورة مطردة علىٰ مواقع الجماعة السلفية. ففي محاضرتين له بعنوان: «أمثلة نسائية تُحتذىٰ» هدفهما تشجيع جمهوره من النساء علىٰ التأسي بنماذج نسائية برزت خلال حياة النبي محمد[(٢)]، يُشير أبو جمال صراحة إلىٰ أنه لاحظ «وجود قصص نسائية رائعة، تفوق في بعضها النساء علىٰ الرجال».

---

(١) يُنظر:

http://www.salaf.de/ibada&fiqh/ibada&fiqh_fasten.thml، وُلج إليه بتاريخ ١١ ديسمبر ٢٠١٠ م.

(٢) يُنظر:

Abu Jamal: Ermahnende Beispiele für die Frauen, part 1; online: http://www.al-tamhid.net and idem: Ermahnende Beispiele für die Frauen, part 2; online:http://www.al-tamhid.net, both accessed Dec. 11, 2010.

والمدهش أنه في كثير من الأحيان يتحدث بطريقة صريحة تخلو من الخجل عن الرغبات والعلاقات الجنسية النسائية أثناء سرده هذه القصص(١).

ومن الواضح أن السلفيين الألمان يستشعرون الحاجة إلىٰ تلبية مطالب جمهورهم النسائي الآخذ في الازدياد، ممن يطلبن الفتيا وشروح النصوص، والتوجيه إلىٰ نماذج نسائية يُحتذىٰ بها.

١/ ٥ ـ المرجعيات الدينية السعودية

في محاولة لاكتساب شرعية دينية في لايبزج والمناطق المحيطة بها، أو عبر الإنترنت للعالم الإسلامي الناطق باللغة الألمانية بوجه عام، أقحمت الجماعة نفسها في العرف العلمي الوهابي الرسمي. وعلىٰ نحو يدعو للاهتمام، فإن الدباغ وزوجته لم يتبعا مرجعية دينية في بلدهما الأم سوريا، كما هو الحال مع المسلمين المهاجرين(٢). وبدلًا من ذلك لجآ إلىٰ ممثلين عن المؤسسة الدينية السعودية. وهما في الوقت ذاته لا يقبلان أن يُطلق عليهما لقب «الوهابيين» وذلك وَفْقًا لأحد النصوص علىٰ موقعهم والذي أعدّه شخص يُدعىٰ أبا حامد الكشميري(٣)، فيما اضطلع أبو عمران بإدخال التعليقات. ويُذْكر تعليق في أحد

---

(١) يُنظر:

Abu Jamal: Ermahnende Beispiele für die Frauen, part 1; online: http:// www.al-tamhid.net and idem: Ermahnende Beispiele für die Frauen, part 2; online:http://www.al-tamhid.net, both accessed Dec. 11, 2010.

(٢) يُنظر: *Allievi, Islam in the Public Space, p. 8.*

(٣) يُنظر:

= *Al-Kashmiri, Abu Hamad: Wahhabismus enthüllt, translated from English*

الهوامش (يُعتقد أنه لأبي عمران) أن المصطلح مرفوض؛ «لأن مَنْ يفهمون القرآن والسنة بفهم سلف الأمة، والذين امتدحهم النبي (ﷺ) لا ينبغي لهم أن يسموا أنفسهم وهابيين».

ويتابع: «عندما تُطلق الجماعات والحكومات والطرق الصوفية لقب الوهابي علىٰ شخص ما، فإنهم يعنون بذلك: أنه متبع للسلف الصالح، وهو الاتباع الذي يدعو إليه أناس أمثالنا»(١).

ويذكر كذلك أنهم يقبلون تسمية «السلفي» من باب الضرورة؛ ليتمايزوا بذلك عن غيرهم من الجماعات الأخرىٰ التي تطلق علىٰ نفسها «أهل السنة» أو المسلمين فحسب(٢).

ونظرًا لأن الجماعة لم تتمكن من إخراج علماء من بين أعضائها، فإنها لجأت إلىٰ إقحام نفسها في المشهد السلفي. ويعتبر هذا الافتقار إلىٰ المرجعيات الدينية الإسلامية تحديًا كبيرًا للمجتمع المسلم في ألمانيا؛ إذ لا يتمتع العديد من الأئمة والمعلمين في المساجد بما يؤهلهم لشغل مناصبهم، فهم عَلَّمُوا أنفسهم بأنفسهم أساسيات الإسلام، كما أنهم يضطلعون بالمهام الدينية في أوقات فراغهم بجانب مهنهم الأساسية.

كما أن هذا النقص في المؤهلات هيأ بيئة مواتية لاستراتيجيات التعلّم

---

into Arabic by Azad Ibn Muhammad, comments by Abu Imran, 2002; online: =
http://www.salaf.de/swf/man0016.swf, accessed Dec. 03, 2010.

(١) يُنظر:

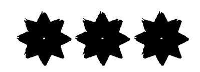
Al-Kashmiri, Wahhabismus enthüllt, p. 3.

(٢) المرجع السابق.

الذاتي في تحصيل العلم الشرعي، في إطار البحث عن الحلول علىٰ المستوىٰ الفردي. وتتمثل نتيجة أخرىٰ في أن المسلمين في ألمانيا يُظهرون توجهًا انتقاليًّا قويًّا نحو المرجعيات الدينية خارج أوروبا.

ومن الملاحظ أن المسلمين بوجه عام يرجعون إلىٰ المرجعية الدينية في بلدانهم التي جاؤوا منها، ولكن هذا الأمر لا ينطبق علىٰ الشيخ حسن ومرتادي مسجده.

ومن الصعب أن نتصور أن الشيخ حسنًا كان بإمكانه أن يحظىٰ بهذا النوع من «المسيرة المهنية» في بلده الأم سوريا أو في السعودية نفسها، ولكن البيئة الألمانية التي تتيح قدرًا كبيرًا من الخيارات والوسائل هي ما أتاح له ولغيره من أتباع العقيدة السلفية أن يوطنوا أنفسهم، وأن يحظوا بمكانة في المجتمع الألماني.





٢ـ المرجعيات الدينية السلفية في ساحات القتال

ينصبُّ التركيز في هذا القسم علىٰ السياق السياسي حيث يقع السلفيون تحت ضغط خارجي كبير؛ إما لأنهم منخرطون في صراع مسلح في ساحات القتال كما هو الحال في العراق، أو لأنهم مضطهدون لتمسكهم بالمذهب السلفي.

ما المرجعيات الدينية التي يميل هؤلاء السلفيون للاعتماد عليها في سياقٍ من هذا النوع؟ هل يصبح ابن تيمية وتلاميذه في حالة كهذه مصدر إلهام؟

توثق دراسة حملت عنوان: «أطلس أيديولوجيات الميليشيات» أجراها مجموعة من الباحثين التابعين لمركز مكافحة الإرهاب في الأكاديمية العسكرية الأمريكية «وست بوينت» بكل دقة المصادر التي يستخدمها العلماء والناشطون ممن يُعتقد أنهم أعضاء في تنظيم القاعدة.

وعلىٰ النقيض من سلفيي لايبزج، فإن الكثيرين من هؤلاء العلماء والناشطين لديهم علم إسلامي راسخ.

وهذه المصادر عبارة عن مجموعة من «أشهر النصوص» للمفكرين السلفيين والتي يرجع إليها السلفيون الراديكاليون[(١)].

وتعتبر أعمال ابن تيمية من أكثر المراجع التي يكثر الاستشهاد بها في

---

(١) يُنظر:
McCants, William: Militant Ideology Atlas. Research Compendium, New York 2006, p. 7.

النصوص المتداولة لتنظيم القاعدة(١).

وأُجري مسح لنصوص مؤلفين راديكاليين أمثال: عبد الله عزام وأبو بصير الطرطوسي وأبو قتادة الفلسطيني، وأبو محمد المقدسي، وأسامة بن لادن بحسب إحالاتهم المرجعية إلىٰ مؤلفين آخرين.

وتكشف الدراسة عن أن ابن تيمية استُشهد بكلامه في سبعة وأربعين نصًّا، وابن قيم الجوزية في خمسة وعشرين نصًّا من أصل خمسة وتسعين نصًّا.

وعندما يتعلق الأمر بتكرار ظهور المؤلفين المستشهد بهم نجد أن ابن تيمية أُحيل إليه في خمسة وعشرين عملًا مكتوبًا، وأن تلميذه ابن القيم أحيل إليه في ثمانية أعمال مكتوبة. وعبد الله عزام الفلسطيني المذكور آنفًا هو من بين المؤلفين الذين يكثر استشهادهم بكلام ابن تيمية وإن كان يقتبس بدرجة أقل من كلام ابن قيم الجوزية(٢).

كما يستشهد أبو محمد المقدسي بكثرة بكلام ابن تيمية. فمن بين أعماله العشرين التي تناولتها الدراسة بالتحليل، نجد أنه استشهد بابن تيمية وابن قيم الجوزية خمس عشرة مرة وأربع عشرة مرة علىٰ الترتيب.

وهكذا فإن ابن تيمية هو من أكثر العلماء الذين يستفيض الاستشهاد بكلامهم(٣).

ولا يُمكن صياغة قاعدة قاطعة فيما يخص وجود نصوص لابن تيمية أو

---

(١) المرجع السابق، صفحات ٨-٢٣.

(٢) المرجع السابق، صفحات ٣٧-٤٨.

(٣) المرجع السابق، صفحات ١٦١-٢٢١.

اقتباسات من كلامه أو إحالات إليه على مواقع الإنترنت التابعة للجماعات المسلحة؛ وذلك لأنه من الصعب الوقوف على مدى اهتمام عوام القراء منهم بدراسة المصادر التراثية للإسلام الحنبلي السلفي.

وقد نشر المقدسي عددًا من نصوص ابن تيمية وفتاويه باللغة العربية على صفحته على الإنترنت، وتدل مرات الاطلاع على هذه المصادر وتنزيلها، والتي تُقدر بآلاف المرات، على اهتمام كبير من جانب المتابعين(١).

وجدير بالذكر أن موقع الإنترنت المشار إليه لم يعد متاحًا، ولكن ما زالت النصوص التي نُشرت عليه متوفرة على مواقع أخرى(٢).

يجب ألا ندهش بانجذاب السلفيين الراديكاليين لشخص ابن تيمية ولعلمه ومواقفه السياسية، إذ إنه كان في صراع دائم مع الحكام المملوكيين وحلفائهم ولم يتوان عن انتقادهم على الملأ، وأُدِين بسبب موقفه هذا وزُجَّ به في السجن ست مرات(٣).

واعتقل ابن تيمية للمرة الأولى عام ١٢٩٤ م ولبث في السجن مدة وجيزة، ثم في ١٣٠٥ م لمدة دامت سنة ونصف السنة.

---

(١) لقائمة بفتاوى ابن تيمية وأعماله المنشورة، يُنظر: *http://almaqdese.net/c?i=30* ، وُلج إليه بتاريخ ٩ يناير ٢٠٠٩ م.

(٢) من هذه المواقع موقع «منبر التوحيد والجهاد»؛ متوفر على الإنترنت عبر رابط *online:* *http://www.tawhed.ws/a?a=2qrikosd*، وُلج إليه بتاريخ ١٠ ديسمبر ٢٠١٠ م.

(٣) يُنظر:
Little, Donald P.: History and Historiography of the Mamlūks, London 1986, p. 181.

وزج به في السجن مرة أخرىٰ بعد إطلاق سراحه بأقل من عام ولبث في السجن سنتين هذه المرة.

ثم أُدخل السجن مرتين أخريين عام ١٣١٨ م، وما بين العامين ١٣٢٠ و١٣٢١ م، وأخيرًا عام ١٣٢٦ م(١).

ولكن المثير للاهتمام بحسب «جوهانسن» أن ابن تيمية وابن القيم كان لهما دور كبير في تشريع التعذيب كوسيلة لاستخراج الأدلة في سياق الإجراءات القضائية(٢).

إن واقعة اتهام ابن تيمية بالتآمر مع المغول في إحدىٰ محاكماته التي أُقيمت في القاهرة عام ١٣٠٢ م لم يتسن التثبت من صحتها(٣).

ويحب السلفيون المعاصرون الإشارة إلىٰ الفترات التي قضاها ابن تيمية في السجن.

---

(١) يُنظر:

Idem: The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya, in: International Journal of Middle East Studies 4 (1973), pp. 311–327, here p. 312.

(٢) يُنظر:

Johansen, Baber: Signs as Evidence. The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263–1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1351) on Proof, in: Islamic Law and Society 9 (2002), pp. 168–193, here pp. 191–193.

(٣) يُنظر:

Jackson, Sherman A.: Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus, in: Journal of Semitic Studies 39 (1994), pp. 41–85, here p. 50.

والحقيقة التي مفادها أنه عاش في زمن من الاضطرابات السياسية ومع ذلك لم يتحاش الانخراط في السياسة والأمور العسكرية تجعله رمزًا أكثر جاذبية.

ومع ذلك - كما ذكرنا آنفًا - فإن تصور السلفيين لابن تيمية يتسم بالانتقائية الشديدة، إذ عادة ما أيد ابن تيمية السلطة القائمة في زمنه فيقال: إنه اشترك عام ١٣٠٠ م في حملة عسكرية تحت قيادة المماليك إلىٰ منطقة جبال الكسروان لمعاقبة الأهالي الشيعة لتواطؤهم مع المغول والإفرنج(١).

وفي وقت لاحق من ذلك العام دعا ابن تيمية إلىٰ الجهاد ضد الغزاة المغول وإلىٰ دعم الحاكم المملوكي(٢). ويعكس هذا الموقف غضبًا وثورة وكراهية تخرج عن سيطرة ابن تيمية تجاه خصومه(٣). كما أن إخلاص ابن تيمية لقضيته يثير إعجاب السلفيين الراديكاليين، إذ عُرف عنه أنه لا يُسر بشيء أكثر من نشر العلم الشرعي وتدوينه والعمل بمقتضاه.

ولم يتزوج ابن تيمية قط، وكان كلما رُزق مالًا وهبه لغيره(٤).

ويبدو أن شخصيةً محلَّ جدلٍ مثل ابن تيمية تَثِير إعجاب السلفيين الواقعين تحت الضغط بدرجة أكبر من السلفيين ممن يعيشون في مجتمعات

---

(١) يُنظر:
Laoust, Henri: La profession de foi d'Ibn Taymiyya, Paris 1986, pp. 15–16.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥.

(٣) يُنظر:
Little, Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose, p. 109.

(٤) يُنظر المرجع السابق، ص ١٠٥.

تعددية تكفل ضماناتٍ قانونيةً لحريتهم، إذ يستشعر المواطنون ممن يعيشون في ظل أنظمة استبدادية مظاهر هذا الاستبداد ممثلة في الاعتقالات التعسفية والتعذيب والأوضاع المزرية في المعتقلات بلا محاكمة.

ويشيع استخدام التعذيب الجسدي والنفسي الممنهج في الأجهزة الشُّرَطية والأمنية وعادة ما يحل محل التحقيقات. بل إن هذا الازدراء المتفشي لحقوق الإنسان ينعكس في النتاج الأدبي للعالم الإسلامي.

ولقد تحدثت المصرية المنتمية إلىٰ جماعة الإخوان المسلمين زينب الغزالي [١]عما ذاقته من تعذيب علىٰ أيدي أجهزة الأمن المصرية، فيما وصفت هبة الدباغ، وهي فتاة سنية، عن تجربة الاعتقال في سوريا[٢].

فبينما اضطرت هبة الدباغ إلىٰ نشر روايتها في بادئ الأمر بلا اسم مؤلفها، فإن رواية «عمارة يعقوبيان» من تأليف علاء الأسواني والتي حققت نجاحًا تجاريًّا تتسم بقدر أكبر من الجرأة.

فالشخصية الرئيسة في الرواية طه الشاذلي يتحول إلىٰ مسلم سني متدين بعد أن أصابه الإحباط بعد أن رفضته كلية الشرطة. وفي نهاية المطاف يلجأ طه إلىٰ العنف بعد أن اعتقل وتعرض للتعذيب والاعتداء الجنسي علىٰ أيدي قوات الأمن المصرية[٣].

كما تعرضت قناة الجزيرة القطرية لموضوع الاعتقال والتعذيب في عدة

---

(١) الغزالي، زينب: أيام من حياتي، القاهرة ١٩٨٨ م.

(٢) الدباغ، هبة: خمس دقائق وحسب، بلا ناشر، بلا تاريخ نشر.

(٣) الأسواني، علاء: عمارة يعقوبيان، القاهرة ونيويورك، ٢٠٠٤ م.

مناسبات. وفي عام ٢٠٠٦ م أطلقت القناة سلسلة من الحلقات بعنوان: «أدب السجون» تناولت تجارب الاعتقال والتعذيب التي خاضها مفكرون عرب(١).

ولقد تفاقمت الأمور مع إعلان «الحرب على الإرهاب» وأصبح السلفيون الهدف الرئيس لهذه الحرب. وتأثرت حياتهم كثيرًا بعمليات الاضطهاد والاعتقال التعسفي والاستجواب والتعذيب.

ويبدو أن أيمن الظواهري (وُلد عام ١٩٥١ م) - أحد المرجعيات الدينية لتنظيم القاعدة - قد اعتنق التطرف أثناء فترة اعتقاله في مصر في الثمانينيات من القرن العشرين. وأفشى الظواهري أثناء جولات التعذيب التي تعرض لها بمعلومات أدت إلى اعتقال صديقه المقرب وتعذيبه ومحاكمته(٢). وعادة ما تضمنت تصريحات الظواهري العلنية إشارات إلى التعذيب(٣).

---

(١) مشبال، محمد: تجربة الاعتقال والتعذيب؛ متوفر على الإنترنت على موقع www.aljazeera.net، وُلج إليه بتاريخ ١٧ مايو ٢٠٠٦ م؛ المختار، حامد: روايات من قلب المعتقل؛ متوفر على الإنترنت على موقع www.aljazeera.net، وُلج إليه بتاريخ ٨ مايو ٢٠٠٥ م.

(٢) يُنظر:
Al-Zayyaat, Montasser: The Road to Al-Qaeda. The Story of bin Laaden's Right-Hand Man, London 2002, pp. 30–31, 106–107; Wright, Lawrence: The Looming Tower. Al-Qaeda and the Road to 9/11, New York 2007, pp. 51–58.

(٣) يُنظر:
Zambelis, Chris: Is there a Nexus between Torture and Radicalization?, in: Jamestown Terrorism Monitor 6 (June 13, 2008); online: http://www.jamestown.org/terrorism/news/article.php?articleid=2374266, accessed July 15, 2008.

وتشتمل إحدىٰ الوثائق التي يُعتقد أنها استخدمت كدليل تدريبي لأعضاء تنظيم القاعدة بعنوان: «الدراسات العسكرية في الجهاد ضد الطغاة» - يُشار إليها أيضًا بـ «وثيقة مانشستر»؛ لأنها عُثر عليها من قِبل شرطة العاصمة البريطانية في مانشستر أثناء عملية تفتيش - علىٰ إشارات علىٰ التعذيب، وبعض هذه الإشارات يتعلق بالنظام المصري علىٰ نحو خاص، والذي يُشار إلىٰ المسؤولين فيه بـ «الحكام المرتدين» الذين «زجوا بآلاف من أبناء الحركة الإسلامية في غياهب السجون، ومراكز الاعتقال المجهزة بأحدث وسائل التعذيب، والتي يقوم عليها متمرسون في التنكيل والتعذيب»(١)، وبحسب المؤلف فإن الكفر «هو ما جعل السادات، وحسني مبارك، والقذافي، وحافظ الأسد، وعلي عبد الله صالح، وفهد - ألا لعنة الله علىٰ الحكام الكافرين - وجميع الحكام العرب المرتدين يعذبون ويقتلون ويسجنون المسلمين»(٢).

ويقتبس أبو إبراهيم المصري كلام ابن تيمية الذي جاء فيه: إن المسلمين عليهم أن يجتمعوا ويتعاونوا ويتآزروا تحت إمرة حاكم يختارونه لإدارة أمورهم. وهكذا لا بد من إمضاء أمر الله بالقوة أو الجهاد أو العدل أو بغير ذلك(٣).

يصف الأردني أبو محمد المقدسي - وهو أحد المرجعيات الدينية

---

(١) يُنظر:

Declaration of Jihad against the Country's Tyrants Military Series. UK/BM-7 Translation; online: http://www.fas.org/irp/world/para/manualpart1_1.pdf, accessed August 2010.

(٢) المرجع السابق، ص ٩.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢.

السلفية البارزة - كيف أن منزله في الأردن كان يجري تفتيشه، وكيف كانت تُصادر متعلقاته الشخصية(١).

ويحكي أنه في كل مرة اعتقل فيها كان يُزج به وبأتباعه في الحبس الانفرادي «في عزلة عن العالم الخارجي لفترات طويلة علىٰ نحو لم يسبقهم إليه من المعتقلين في سجون البلاد إلا قليلون» وأنهم «ذاقوا ألوانًا من التعذيب النفسي والجسدي أنزلها بهم القائمون علىٰ السلطة في بلاده، والذين اضطروا إلىٰ إخفاء الكثيرين من إخوته أثناء زيارات المنظمات الدولية»(٢).

وفي ظروف كهذه يستكشف المعتقلون ابن تيمية وتلاميذه أو يعيدون اكتشافهم. فقد يسمح لهم باقتناء الكتب الدينية أثناء مدة التحقيق الابتدائي معهم أو بعدها. ويمكنهم بحسب ما إذا كانوا قيد الحبس الانفرادي أو في زنازين عمومية الحصول علىٰ الكتب عن طريق الزيارات الأسرية أو بمبادلتها مع زملائهم المعتقلين(٣).

ومن نوادر القراءة في المعتقلات ما جاء في قصة شاب سلفي ذي أصول

---

(١) يُنظر:
Al-Maqdisī, Shaykh Abū Muḥammad ʿĀsim (May Allāh hasten his escape): This is Our ʿAqīdah, n. p. n. d., p. 6.

(٢) المرجع السابق، ص ٤.

(٣) كان من مطالب أحد المعتقلين في جوانتانامو بعد أن دخلوا في إضراب عن الطعام في النصف الأول من العام ٢٠٠٦ م أن يُسمح لهم بالحصول علىٰ الكتب الدينية، يُنظر:
Golden, Tim: The Battle for Guantanamo, in: The New York Times (Sept. 17, 2006); online: http://www.nytimes.com/2006/09/17/magazine/17guantanamo.html?pagewanted=print, accessed Dec. 10, 2010.

يمنية يُدعىٰ أنور العولقي. ولد العولقي في مدينة لاس كروسيس بولاية نيو مكسيكو الأمريكية، ودرس فيما بعد الهندسة المدنية والتربية في الولايات المتحدة، كما عمل إمامًا في أحد المراكز الإسلامية بولاية فرجينيا(١).

وفي عام ٢٠٠٦ م رجع العولقي إلىٰ اليمن، واعتقل فيما بعد وزُجَّ به في السجن لمدة ثمانية عشر شهرًا من دون توجيه اتهامات إليه. وبقي في اليمن بعد أن أُطلق سراحه.

وفي نوفمبر عام ٢٠٠٩ م، أصبح العولقي خاضعًا لمراقبة مكثفة علىٰ خلفية الاشتباه في صلته بالطبيب النفسي الذي قتل ثلاثة عشر من زملائه في قاعدة فورت هود العسكرية بولاية تكساس، وكذا بصلته بالنيجيري عمر فاروق عبد المطلب الذي اتُّهم بمحاولة تفجير طائرة كانت متجهة إلىٰ مدينة ديترويت في ديسمبر ٢٠٠٩ م.

واتَّهم مسؤولو مكافحة الإرهاب الأمريكيون العولقي بأنه أحد وكلاء تنظيم القاعدة في شبه الجزيرة العربية(٢).

---

(١) يُنظر:

Al-Awlaki, Anwar: Understandig Ramadan. The Muslim Month of Fasting, in: Washington Post (Nov. 19, 2001); online: http://www.washingtonpost.com/wp-srv/liveonline/01/nation/ramadan_awlaki1119.htm, accessed July 8, 2008.

(٢) يُنظر:

Anwar al-Awlaki, in: The New York Times (Dec. 07, 2010); online: http://topics.nytimes.com/topics/reference/timestopics/people/a/anwar_al_awlaki/index.html, accessed Dec. 11, 2010.

بل إن إدارة أوباما مُنِحت تفويضًا بقتل أنور العولقي في اليمن(١). واحتجز العولقي في بادئ الأمر أثناء اعتقاله في طابق سفلي في سجن في صنعاء لا يدخله إلا بصيص من الضوء ويحظر فيه اقتناء الكتب.

واستطاع لاحقًا أن يحصل على بعض الكتب من أفراد أسرته، والتي كان من بينها القرآن، وعشرة مجلدات من كتاب «البداية والنهاية» لابن كثير، وثلاثة «مجلدات من كتاب مدارج السالكين» لابن قيم الجوزية(٢).

ويبدو من كلام الشيخ العولقي أنه كان معجبًا للغاية بالبعد الروحاني في هذا الكتاب لابن القيم. وهكذا فإنه بعد التعرض للاستجواب والتعذيب وقضاء وقت في حبس انفرادي لا يصله ضوء الشمس قد يجد المعتقل أسلوب ابن تيمية الذي يتسم بالحدة والجمود ثقيلًا على النفس، ويسعى بدلًا من ذلك إلى مطالعة ما يطمئن به قلبه ويقوى به إيمانه من الرقائق.

ويجد البعض في كتابات ابن القيم المشوبة بالصبغة الصوفية قدرًا من الراحة في ظروف عصيبة كتلك أكبر منه في كتابات ابن تيمية التي تتسم بشدة الأسلوب.

---

(١) يُنظر:

Savage, Charlie: Suit Over Targeted Killings Is Thrown Out, in: The New York Times (Dec. 07, 2010); online: http://www.nytimes.com/2010/12/08/world/middleeast/08killing.html?_r=1&ref=anwar_al_awlaki, accessed Dec. 12, 2010.

(٢) يُنظر:

Begg, Moazzam: Moazzam Begg Interviews Imam Anwar Al Awlaki, in: Cageprisoners, (Dec. 31, 2007); online: http://www.cageprisoners.com/articles.php?id=22926, accessed July 5, 2008.

ويظل مع ذلك كِلَا الخيارين قائمًا لمن يمرون بأمثال هذه التجارب المروعة في المعتقلات.

ويقال: إن ابن تيمية أقدم أثناء سجنه في القاهرة علىٰ تحويل السجن إلىٰ حلقة للدراسة الشرعية والتعبد، وهو ما جعل نزلاء السجن ينصرفون عن ممارسة الألعاب العقيمة إلىٰ العبادة(١). وما فعله ابن تيمية أثناء مكوثه في السجن يفعله الكثيرون من المسلمين المتدينين في المعتقلات. فإذا لم يكن السجين قيد الحبس الانفرادي، فإنه ربما يشترك في حلقات الدروس التي يضطلع بها عالم إسلامي أو شخص علىٰ درجة متقدمة من العلم الشرعي في الزنازين أو في ساحات التريض. وفي معتقل جوانتانامو كان ستة نزلاء ممن يفوقون نظراءهم علمًا مصدرًا للعلم الشرعي لغيرهم من النزلاء(٢).

لقد أصبحت السلطات الأمريكية المسؤولة عن المعتقلات في الآونة الأخيرة علىٰ دراية بتأثير الكتب الإسلامية، وحلقات الدراسة في السجون الأمريكية. وقد أشار السناتور شومر من ولاية نيويورك في إحدىٰ جلسات الاستماع إلىٰ أن «الأدبيات الوهابية» أصبحت متاحة في السجون الفيدرالية(٣).

---

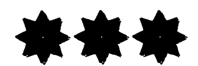
(١) يُنظر: *Little, Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose, p. 107.*

(٢) يُنظر:
Tim Golden, «The Battle for Guantanamo,» The New York Times, 17 September 2006, online: http://www.nytimes.com/2006/09/17/magazine/17guantanamo.html?pagewanted=all&_r=0, accessed August 3, 2008.

(٣) يُنظر:
Terrorism. Radical Islamic Influence of Chaplaincy of the U. S. Military and Prisons. Hearing before the Subcommittee on Terrorism, Technology and =

وفي عام ٢٠٠٧ م بدأ المكتب الفيدرالي للسجون في إجراء جرد للكتب الموجودة في مكاتب المصليات ومكتبات السجون الرئيسة[١].

وقيل إن نسخة «وهابية/ سلفية» من القرآن باللغة الإنجليزية أُتيحت علىٰ نطاق واسع للسجناء في الولايات المتحدة، وأن هذه النسخة حوت ملحقًا بعنوان: «دعوة إلىٰ الجهاد»؛ علمًا بأن صراعاتٍ بين النزلاء من السنة والشيعة ربما تندلع وتعيد خطاب ابن تيمية الحاد عن الشيعة وانحرافاتهم إلىٰ دائرة الاهتمام بفعل كتب كهذه. وكان من بين الكتب السلفية المشهورة المتداولة بين المعتقلين كتاب من تأليف سعيد إسماعيل بعنوان: «الفوارق بين الشيعة والمسلمين من أهل السنة» باللغة الإنجليزية[٢].



= *Homeland Security of the Committee on the Judiciary United States Senate, October 14, 2003, Serial No. J-108–44, Washington D. C. 2004, pp. 5–6; online: http://bulk.resource.org/gpo.gov/hearing/108s/93254.pdf, accessed August 3, 2008.*

(١) *Prison Radicalization. Are Terrorist Cells Forming in U. S. Cell Blocks?; Hearing before the Committee on Homeland Security and Governmental Affairs United States Senate; September 19, 2006, Washington D. C. 2007, p. 32; online: http://www.access.gpo.gov/congress/senate, accessed July 20, 2008.*

(٢) المرجع السابق، ص ٤.



الخاتمة

إن العيش في بيئتين مختلفتين لـ «المجال المرجعي للنفس»[(١)] السلفي يكشف لنا عن الدور الذي يلعبه علماء كبار أمثال ابن تيمية وابن قيم الجوزية في عملية التأطير السلفية.

في كلتا البيئتين يظل تعقيد أعمالهما وعمقها مستعصيًا علىٰ فهم العوام من السلفيين - رجالًا ونساءً - إذ يتطلب استيعابها سنواتٍ من الدراسة الممنهجة والمكثفة، تمامًا كما يستعصي علىٰ الفقراء في زمننا الاستهلاكي امتلاك سلع معينة.

والسلفيون لا يتوقفون عند مجرد الإعجاب بهذين العالمين؛ إذ يبتكرون في الاقتباس من أعمالهم - التي يتعذر علىٰ الكثيرين مطالعتها - ما يتوافق وتمثيلهم الذاتي وما يلائم أمور حياتهم اليومية. ويمثل كلٌّ من ابن تيمية وابن القيم مرجعية قائمة بذاتها اعتمادًا علىٰ احتياجات السلفيين.

وكما أسلفنا في القسم الأول الذي تناول سياق مدينة لايبزج الألمانية، فإن بعض السلفيين الذين يعيشون في بيئة مستقرة وآمنة نوعًا ما، ولديهم من الوقت والوسائل ما يتسنىٰ لهم به استحداث منهجية تعلُّم ذاتي خاصة بهم لتحصيل العلم الإسلامي الشرعي.

---

(١) يُنظر:

Allievi, Islam in the Public Space, p. 10.

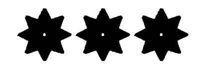
وهكذا فإن لايبزج تمثل مختبرًا واقعيًا للتدارس العلمي السلفي في مهده.

ولقد استثمر هؤلاء السلفيون الألمان كثيرًا في خلق حضور لهم في فضاء الإنترنت، حيث يعرضون بفخر إسهاماتهم البسيطة في المجال المرجعي السلفي الأرحب؛ سعيًا منهم بذلك إلىٰ الاندماج في الشبكات السلفية الأوسع. وهناك علىٰ مواقعهم الإلكترونية تمتزج ترجمات نصوص لعلماء مشهورين (حنابلة وسعوديين) مع كتابات بعض العوام (ومنهم النساء بدرجة أقل اطرادًا من الرجال). وتوجد إشارات إلىٰ ابن تيمية وابن القيم، ولكنهما يظلان جزءًا من مجموعة المرجعيات الأوسع.

وفي البيئة الثانية نجد السلفيين معرَّضين للاضطهاد والتنكيل والتعذيب والاعتقال بلا محاكمة. والشبكات السلفية العالمية معرضة لهذين النوعين المتناقضين من المؤثرات الخارجية بما ينعكس علىٰ شؤونهم الشخصية.

إن الشعور بالضغط السياسي الكثيف والعيش في مركز الاضطراب السياسي في خِضَمِّ «الحرب علىٰ الإرهاب» يُفسر تفضيل ابن تيمية وابن قيم الجوزية من قِبَلِ السلفيين.

فابن تيمية يُنظر إليه علىٰ أنه أحد الأبطال الذين انخرطوا في صراع مسلح لأسباب معينة يُمكن معرفتها بقراءة سيرته، بينما تنطوي أعمال تلميذه ابن القيم علىٰ بُعْدٍ روحاني يُلتجأ إليه في أوقات الحاجة إلىٰ جمع شتات النفس وتجديد الإيمان.





المراجع العربية

مصادر رئيسية:

❑ابن قيم الجوزية : المهذب من مدارج السالكين، بيروت، ٢٠٠٥.

❑ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر: أحكام أهل الذمة، حُرِّرَ بواسطة: صبحي الصالح، مجلدان. ١٣٨١/ ١٩٦١، (إعادة طباعة بيروت، ١٤٠١/ ١٩٨١).

❑ابن قيم الجوزية، شمس الدين: أحكام أهل الذمة، جزءان، حُرِّرَ بواسطة: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، ١٤١٥/ ١٩٩٥.

❑ابن قيم الجوزية، شمس الدين: آثار الإمام ابن قيم الجوزية وما لحقها من أعمال. إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان، حُرِّرَ بواسطة: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، جدة.

❑ابن قيم الجوزية، شمس الدين: بدائع الفوائد، حُرِّرَ بواسطة: علي بن محمد العمران، جدة، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣.

❑ابن قيم الجوزية، شمس الدين: الداء والدواء أو الجواب الكافي لِمَن سأل عن الدواء الشافي، حُرِّرَ بواسطة: عبد الغفار سليمان البنداري، القاهرة، ١٤١١/ ١٩٩٩.

❑ابن قيم الجوزية، شمس الدين: الفوائد، حُرِّرَ بواسطة: مصطفىٰ بن العدوي، المنصورة، ١٤٢٢/ ٢٠٠١.

❑ابن قيم الجوزية، شمس الدين: الفروق النفيسة بين صفات النفس الطيبة والخبيثة، حُرِّرَ بواسطة: أبو حذيفة إبراهيم بن محمد، طنطا.

❑ابن قيم الجوزية، شمس الدين: حادي الأرواح إلىٰ بلاد الأفراح، حُرِّرَ بواسطة: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة.

- ابن قيم الجوزية، شمس الدين: هداية الحيارىٰ في أجوبة اليهود والنصارىٰ، حُرِّرَ بواسطة: أبو عبد الرحمن عادل بن سعيد، القاهرة.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين: هداية الحيارىٰ في أجوبة اليهود والنصارىٰ، حُرِّرَ بواسطة: محمد أحمد الحاج، دمشق، ١٤١٦/ ١٩٩٦.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين: إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، مجلدان، حُرِّرَ بواسطة: محمد حامد الفقي، بيروت.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين: إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، حُرِّرَ بواسطة: محمد بيومي، القاهرة ١٩٩٦.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين: اجتماع الجيوش الإسلامية علىٰ غزو المعطلة والجهمية، بيروت، ١٤٠٤/ ١٩٨٤.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين: اجتماع الجيوش الإسلامية علىٰ غزو المعطلة والجهمية، مكة والرياض، ١٩٩٦.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين: إعلام الموقعين، ٤ مجلدات، القاهرة، ١٣٧٤/ ١٩٥٥.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ٤ مجلدات، حُرِّرَ بواسطة: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت، ١٤١٤/ ١٩٩٣.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين: الكافية الشافية في انتصار الفرقة الناجية = القصيدة النونية، حُرِّرَ بواسطة: عبد الله بن محمد العمير، الرياض، ١٤١٦/ ١٩٩٦.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين: مدارج السالكين، ٣ مجلدات، حُرِّرَ بواسطة: عماد عاصي، القاهرة، ١٤١٦/ ١٩٩٦.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ٣ مجلدات، بيروت.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، حُرِّرَ بواسطة: محمد الفقي، بيروت، ١٤١٢/ ١٩٩٢.

❑ابن قيم الجوزية، شمس الدين: محبة الله عز وجل، دمشق وبيروت، ٢٠٠٢.

❑ابن قيم الجوزية، شمس الدين : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، حُرِّرَ بواسطة: محمود حسن ربيع، القاهرة، ١٣٥٨/ ١٩٣٩.

❑ابن قيم الجوزية، شمس الدين: مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، مجلدان، حُرِّرَ بواسطة: سيد إبراهيم وعلي محمد، القاهرة، ١٤١٨/ ١٩٩٧.

❑ابن قيم الجوزية، شمس الدين: روضة المحبين ونزهة المشتاقين، حُرِّرَ بواسطة السيد الجميلي، بيروت ١٩٨٧.

❑ابن قيم الجوزية، شمس الدين: كتاب الروح، القاهرة، ١٩٧٩.

❑ابن قيم الجوزية، شمس الدين: كتاب الروح، حُرِّرَ بواسطة: أبو عبد الرحمن المكي، مكة، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤.

❑ابن قيم الجوزية، شمس الدين: كتاب الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة، ٤ مجلدات، حُرِّرَ بواسطة: علي بن محمد الدخيل الله، الرياض، ١٤٠٨/ ١٩٨٧- ١٩٨٨.

❑ابن قيم الجوزية، شمس الدين: مختصر الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة، اختصار بواسطة: محمد بن الموصلي، حُرِّرَ بواسطة: الحسن بن عبد الرحمن العلوي، الرياض، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤.

❑ابن قيم الجوزية، شمس الدين: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، حُرِّرَ بواسطة: محمد بدر الدين بن فراس النعساني، القاهرة ١٣٢٣/ ١٩٠٣.

❑ابن قيم الجوزية، شمس الدين: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، حُرِّرَ بواسطة: السيد محمد السيد، وسعيد محمود، القاهرة، ١٤١٤/ ١٩٩٤.

❑ابن قيم الجوزية، شمس الدين: طريق الهجرتين وباب السعادتين، القاهرة.

❑ابن قيم الجوزية، شمس الدين: طريق الهجرتين وباب السعادتين، حُرِّرَ بواسطة: أبو

حفص سيد إبراهيم بن صادق بن عمران، القاهرة، ١٩٩١.

❑ابن قيم الجوزية، شمس الدين: طريق الهجرتين وباب السعادتين، حُرِّرَ بواسطة: عمرو بن محمد، الرياض، ١٤١٤/ ١٩٩٤.

❑ابن قيم الجوزية، شمس الدين: تحفة المودود بأحكام المولود، حُرِّرَ بواسطة: محمد علي أبو العباس، القاهرة، ١٩٨٧.

❑ابن قيم الجوزية، شمس الدين: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، حُرِّرَ بواسطة: نايف بن أحمد الحمد، مكة، ١٤٢٨/ ٢٠٠٨.

❑ابن قيم الجوزية، شمس الدين: عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، القاهرة، ١٩٩٣.

❑ابن قيم الجوزية، شمس الدين: الوابل الصيب من الكلم الطيب، حُرِّرَ بواسطة: سيد إبراهيم، القاهرة، ١٩٩١.

❑ابن قيم الجوزية، شمس الدين: زاد المعاد في هدي خير العباد، ٦ مجلدات، حُرِّرَ بواسطة: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، بيروت، ١٤١٤/ ١٩٩٤.

❑ابن قيم الجوزية، شمس الدين: زاد المعاد في هدي خير العباد، ٤ مجلدات، القاهرة، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤.

❑ابن تيمية، تقي الدين: بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، القاهرة، ١٣٢١-١٣٢٢/ ١٩٠٣-١٩٠٥.

❑ابن تيمية، تقي الدين: بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية أو نقض تأسيس الجهمية، مجلدان، حُرِّرَ بواسطة: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم.

❑ابن تيمية، تقي الدين: درء تعارض العقل والنقل، حُرِّرَ بواسطة: محمد رشاد سالم.

❑ابن تيمية، تقي الدين: درء تعارض العقل والنقل، ١١ مجلدًا، حُرِّرَ بواسطة: محمد رشاد سالم، الرياض، ١٣٩٩-١٤٠٠/ ١٩٧٩-١٩٨٠.

❑ابن تيمية، تقي الدين: درء تعارض العقل والنقل، ١١ مجلدًا، حُرِّرَ بواسطة: محمد رشاد سالم، الرياض، ١٣٩٩-١٤٠٣/ ١٩٧٩-١٩٨٣.

❑ابن تيمية، تقي الدين: درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ٥ مجلدات، حُرِّرَ بواسطة: عبد اللطيف عبد الرحمن، بيروت، ١٤١٧/ ١٩٩٧.

❑ابن تيمية، تقي الدين: كتاب الإيمان، حُرِّرَ بواسطة: محمد زبيدي، بيروت، ١٤١٤/ ١٩٩٣.

❑ابن تيمية، تقي الدين: جامع الرسائل، حُرِّرَ بواسطة: محمد رشاد سالم، القاهرة، ١٩٦٩.

❑ابن تيمية، تقي الدين: الجواب الصحيح لِمَن بَدَّلَ دين المسيح، ٤ مجلدات، حُرِّرَ بواسطة: علي السيد صبح المدني، القاهرة، ١٣٨٣/ ١٩٦٤.

❑ابن تيمية، تقي الدين: مجموع الفتاوىٰ للشيخ تقي الدين بن تيمية، ٣٧ مجلدًا، بيروت، ١٩٧٨.

❑ابن تيمية، تقي الدين: مجموع الفتاوىٰ، ٣٧ مجلدًا، حُرِّرَ بواسطة: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، الرياض، ١٩٩١.

❑ابن تيمية، تقي الدين: مجموع فتاوي بن تيمية، ٣٧ مجلدًا، الرياض ١٤١٦/ ١٩٩٥.

❑ابن تيمية، تقي الدين: مجموع فتاوىٰ شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ٣٧ مجلدًا، حُرِّرَ بواسطة: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ومحمد بن عبد الرحمن بن محمد، القاهرة.

❑ابن تيمية، تقي الدين: مجموع فتاوىٰ شيخ الاسلام أحمد بن تيمية، ٣٧ مجلدًا، حُرِّرَ بواسطة: عبد الله بن قاسم، الرباط، ١٩٦١.

❑ابن تيمية، تقي الدين: مجموع الفتاوىٰ لشيخ الإسلام ابن تيمية، ٣٧ مجلدًا، مجلد ٤، حُرِّرَ بواسطة: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ومحمد بن عبد الرحمن، القاهرة (إعادة لطبعة الرياض، ١٣٨١-١٣٨٦/ ١٩٦١-١٩٦٧).

❑ابن تيمية، تقي الدين: مجموع الفتاوىٰ لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد ابن تيمية الحراني، ٣٧ مجلدًا، حُرِّرَ بواسطة: عامر الجزار، وأنور الباز، الرياض والمنصورة،

١٤١٩/ ١٩٩٨.

❑ابن تيمية، تقي الدين: مجموع الفتاوىٰ لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، ٣٧ جزءًا في ٢٠ مجلدًا، المجلد ٩، حُرِّرَ بواسطة: عامر الجزار، وأنور الباز، المنصورة والقاهرة، ١٤٢١/ ٢٠٠١.

❑ابن تيمية، تقي الدين: مجموعة الرسائل الكبرىٰ، القاهرة، ١٣٢٣/ ١٩٠٥-١٩٠٦.

❑ابن تيمية، تقي الدين: مجموعة الرسائل الكبرىٰ، بيروت ١٩٧٢.

❑ابن تيمية، تقي الدين: مجموعة الرسائل والمسائل، ٥ مجلدات، حُرِّرَ بواسطة: محمد رشيد رضا، بيروت، ١٩٨٣.

❑ابن تيمية، تقي الدين: مجموعة الرسائل والمسائل، ٥ مجلدات، حُرِّرَ بواسطة: محمد رشيد رضا، الطبعة الثانية، بيروت، ٢٠٠١.

❑ابن تيمية، تقي الدين: مجموعة تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية، حُرِّرَ بواسطة عبد الصمد شرف الدين، مومباي، ١٩٩٣.

❑ابن تيمية، تقي الدين: المسائل الماردينية، حُرِّرَ بواسطة: محمد حامد الفقي، القاهرة، ١٩٨٠.

❑ابن تيمية، تقي الدين: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، ١٠ مجلدات، حُرِّرَ بواسطة: محمد رشاد سالم، الرياض.

❑ابن تيمية، تقي الدين: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، القاهرة، ١٣٧٠/ ١٩٥٠-١٩٥١ (طبعة ثانية: بيروت، ١٩٨٥).

❑ابن تيمية، تقي الدين: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، ٩ مجلدات، حُرِّرَ بواسطة: محمد رشاد سالم، القاهرة، ١٩٨٩.

❑ابن تيمية، تقي الدين: منهاج السنة، ومجموعة الرسائل الكبرىٰ، مجلدان في مجلد واحد، القاهرة، ١٣٢٣/ ١٩٠٥.

❑ابن تيمية، تقي الدين: نقض المنطق، حُرِّرَ بواسطة: محمد بن عبد الرزاق حمزة،

سليمان بن عبد الرحمن الصنيع، ومحمد حامد الفقي، القاهرة ١٣٧٠/ ١٩٥١.

❏ابن تيمية، تقي الدين: نصيحة أهل الإيمان في الرد علىٰ منطق اليونان = الرد علىٰ المنطقيين، حُرِّرَ بواسطة: عبد الصمد شرف الدين الكبتي، تمت مراجعته بواسطة: محمد طلحة بلال منيار، بمقدمة: السيد سليمان الندوي، بيروت، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥ (إعادة طباعة مومباي، ١٣٦٨/ ١٩٤٩).

❏ابن تيمية، تقي الدين: كتاب النبوات، القاهرة ١٣٤٦/ ١٩٢٧-١٩٢٨.

❏ابن تيمية، تقي الدين: كتاب النبوات، بيروت، ١٩٨٥.

❏ابن تيمية، تقي الدين: القواعد النورانية الفقهية، حُرِّرَ بواسطة: محمد حامد الفقي، القاهرة، ١٣٧٠/ ١٩٥١.

❏ابن تيمية، تقي الدين: الرد علىٰ المنطقيين، حُرِّرَ بواسطة عبد الصمد شرف الدين الكبتي، مراجعة: محمد طلحة بلال منيار، بمقدمة: السيد سليمان الندوي، بيروت، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥.

❏ابن تيمية، تقي الدين: الرد علىٰ المنطقيين، حُرِّرَ بواسطة: عبد الصمد شرف الدين الكبتي، بومباي، ١٣٦٨/ ١٩٤٩.

❏ابن تيمية، تقي الدين: الرد علىٰ مَنْ قال بفناء الجنة والنار، حُرِّرَ بواسطة: محمد بن عبد الله السمهري، الرياض، ١٤١٥/ ١٩٩٥.

❏ابن تيمية، تقي الدين: رسالة في الكلام علىٰ الفطرة: في ابن تيمية، تقي الدين: مجموعة الرسائل الكبرىٰ، الجزء الثاني، بيروت، ١٩٧٢، صفحات: ٣٣٣ - ٣٤٩.

❏ابن تيمية، تقي الدين: رسالة القياس : في ابن تيمية، تقي الدين: رسالتان في معنىٰ القياس لشيخي الإسلام ابن تيمية وابن القيم، حُرِّرَ بواسطة: عبد الفتاح محمود عمر، عمان، ١٤٠٧/ ١٩٨٧، صفحات ١١ - ٨٩.

❏ابن تيمية، تقي الدين: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، حُرِّرَ بواسطة علي بن محمد العمران، مكة، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨.

❏ابن تيمية، تقي الدين: كتاب تفسير «سورة الإخلاص»، حُرِّرَ بواسطة: السيد محمد

بدر الدين النعساني الحلبي، القاهرة، ١٣٢٣/ ١٩٠٥.

❑ابن تيمية، تقي الدين: تحفة الأنام في العمل بحديث النبي عليه الصلاة والسلام، ملحق بـ: صدر الدين بن عبد العزيز الاتباعي، لاهور، ١٤٠١/ ١٩٨٠، صفحات: ٧٢ - ١٠٣.

❑ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم: الفتوىٰ الحموية الكبرىٰ، بيروت (حول عام ١٩٨٤).

❑ابن المرتضىٰ، أحمد بن يحيىٰ: المنية والأمل في شرح الملل والنحل، تحقيق: محمد جواد مشكور، بيروت، ١٤١٠/ ١٩٩٠.

❑مسلم بن الحجاج القشيري، أبو الحسين: صحيح مسلم، مجلدان، ليخنشتانين، ٢٠٠٠.

❑بدون مؤلف، علم الهيئة والسنة النبوية، في: المنار ١٣ (١٩١٠-١١)، ص ١١٧-١١٩.

❑بدون مؤلف، استفتاء في فتوىٰ وطلب إقرارها وتصحيحها، في: المنار ٢٨ (١٩٢٧ - ٢٨)، ص ٢٦١-٢٧١.

❑بدون مؤلف، إثبات استدارة الأرض ودورانها من الأرض، في: المنار ١٣ (١٩٠٤-٠٥)، ص ٢٦٠-٢٦٢.

❑بدون مؤلف، مسائل الإمام أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، رواية الكوسج، تحقيق: أبو الحسين خالد بن محمود الرباط، ووئام الحوشي، وجمعة فتحي، مجلدان، الرياض، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤.

❑بدون مؤلف، مسائل الإمام أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، رواية: حرب بن إسماعيل الكرماني، تحقيق: ناصر بن سعود بن عبد الله السلامة، الرياض، ١٤٢٥.

❑الندوي، أبو الحسن علي: سيرة السيد أحمد الشاهد، لكنهؤ ١٩٨٦.

❑الندوي، محمد: الأمير السيد صديق حسن خان، بيروت، ١٩٩٩.

❑الندوي، السيد أبو الحسن علي: نقد الفلسفة والمنطق وعلم الكلام وترجيح أسلوب الكتاب والسنة، ترجمه إلىٰ العربية: سعيد الأعظمي الندوي، في: مجلة البعث الإسلامي ١٨ (١٩٧٣)، ص ٤٩-٦٣.

❑النشار، علي سامي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطوطاليسي، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٧٨.

❑النفري، محمد بن عبد الجبار: كتاب المواقف، تحقيق: أرثر أربري، لندن، ١٩٣٥.

❑النفري، محمد بن عبد الجبار: كتاب النطق والصمت. نصوص صوفية، تحقيق: محمد عباس قاسم، عمّان، ٢٠٠١.

❑ابن نباتة، جمال الدين: سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، بيروت، ١٩٨٦.

❑النعماني، العلامة شبل: الكلام، كراتشي، ١٩٧٩.

❑القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: كتاب الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة، طُبع علىٰ هامش كتاب عبد الرحمن الباجه جي زاده: الفارق بين الخالق والمخلوق، القاهرة، ١٣٢٢/ ١٩٠٤.

❑القاشاني، عبد الرزاق: اصطلاحات الصوفية، تحقيق: محمد أديب جدير، القاهرة، ١٩٨١.

❑القاشاني، عبد الرزاق: لطائف الإعلام، مجلدان، القاهرة ١٩٩٥.

❑القاسمي، جمال الدين: دلائل التوحيد، القاهرة، ١٩٨٦.

❑القزويني، زكريا: مفيد العلوم ومبيد الهموم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، د.ت.

❑القشيري، أبو القاسم: رسالة في علم التصوف، القاهرة، د.ت.

❑الرازي، فخر الدين: اعتقاد فرق المسلمين والمشركين، ومعه بحث في الصوفية والفرق الإسلامية لمصطفىٰ بك عبد الرازق، تحقيق: علي سامي النشار، القاهرة، ١٩٣٨/١٣٥٦.

- الرازي، فخر الدين: كتاب الأربعين في أصول الدين، مجلدان، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة (مكتبة الكليات الأزهرية) ١٩٨٦. طبعة جديدة بيروت، ١٤٢٤/ ٢٠٠٤.
- الرازي، فخر الدين: كتاب المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت ١٩٩٠.
- الرازي، فخر الدين: كتاب معالم أصول الدين، سميح دغيم، بيروت ١٩٩٢.
- الرازي، فخر الدين: المحصول في أصول الفقه، ٧ مجلدات، تحقيق: جابر فياض العلواني، بيروت ١٤١٢/ ١٩٩٢.
- الرازي، فخر الدين: المطالب العالية من العلم الإلهي، ٥ مجلدات، تحقيق: أحمد حجازي السقا، بيروت، ١٤٠٧/ ١٩٨٧.
- الرازي، فخر الدين: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق: سميح دغيم، بيروت، ١٩٩٢.
- الرازي، فخر الدين: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، د.ت.
- الرازي، فخر الدين: تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ١٧ مجلدًا، بيروت، ١٤١٤/ ١٩٩٣.
- الرازي، فخر الدين: التفسير الكبير، ٣٢ مجلدًا، القاهرة، د.ت.
- رضا، محمد رشيد: الأسئلة الجاوية في سماع آلات اللهو، في: المنار ٩ (١٩٠٦ - ١٩٠٧)، ص ٣٥-٥١.
- رضا، محمد رشيد: حكم مَنْ رد كلام العلماء الذي لا دليل عليه، في: المنار ٩ (١٩٠٦-١٩٠٧)، ص ١٣٩-١٤٧.
- رضا، محمد رشيد: تفسير القرآن، في: المنار ٩ (١٩٠٦-١٩٠٧)، ص: ١٨ - ٤٤ (١٩١٥)، ص: ٣٢١-٣٥٢.

❑رضا، محمد رشيد: تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، د. ترقيم، ١٩٧٣.

❑سعد، الطبلاوي: موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد في العقيدة وعلم الكلام والفلسفة، القاهرة، ١٤٠٩/ ١٩٨٩.

❑الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك: الوافي بالوفيات، إسطنبول، د.ت.

❑الصغير، عبد المجيد: مواقف «رشدية» لتقي الدين بن تيمية، في: دراسات مغربية مهداة إلىٰ المفكر المغربي محمد عزيز لحبابي، الدار البيضاء ١٩٨٧، ص ١٦٤-١٨٢.

❑السهسواني، محمد بشير: صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان، تقديم: محمد رشيد رضا، الطبعة الخامسة د.ت. ١٣٩٥/ ١٩٧٥.

❑السهسواني، محمد بشير: مناظرة الأحمدية، كانبور، ١٢٨٩/ ١٨٧١-١٨٧٢.

❑السلفي، أبو المكارم عبد الجليل: دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب في شبه القارة الهندية، الرياض، ١٤١٣/ ١٩٩٣.

❑السلفي، منير أحمد: الحافظ عبد المنان الوزيرآبادي، لاهور، ١٩٩٤.

❑الصنعاني، محمد بن إسماعيل: رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، بيروت، ١٤٠٥/ ١٩٨٤.

❑السرحان، سعود: الحكمة المصلوبة. مدخل إلىٰ موقف ابن تيمية من الفلسفة، بيروت، ٢٠٠٨.

❑السراج، عبد الله أبو نصر: كتاب اللمع، تحقيق: رينولد نيكلسون، ليدن، ١٩١٤.

❑سارتين، إليزابيث إم. (تحقيق): جلال الدين السيوطي، مجلدان، كيمبردج، ١٩٧٥.

❑الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم: كتاب مصارعة الفلاسفة، تحقيق: سهير محمود مختار، القاهرة ١٩٧٦/ ١٣٩٦.

❑الشعراني، عبد الوهاب: الطبقات الكبرىٰ، مجلدان، تحقيق: عبد الرحمن محمود، القاهرة، ١٩٩٣.

❑الشوكاني، محمد بن علي: أدب الطلب ومنتهىٰ الأرب، صنعاء، ١٤١٩/ ١٩٩٨.

❑الشوكاني، محمد بن علي: البدر الطالع، القاهرة، ١٩٢٩.

❑الشوكاني، محمد بن علي: فتح القدير، ٦ مجلدات، المنصورة، ١٩٩٤.

❑الشوكاني، محمد بن علي: نيل الأوطار، ٨ مجلدات، القاهرة، ١٩٩٣.

❑صديق حسن خان، محمد: أبجد العلوم، ٣ مجلدات، لاهور، ١٤٠٣/ ١٩٨٣.

❑صديق حسن خان، محمد: بغية الرائد في شرح العقائد، لكهنؤ، ١٤٠٣/ ١٩٨٣.

❑صديق حسن خان، محمد: الدين الخالص، القاهرة، ١٩٥٩.

❑صديق حسن خان، محمد: فتح البيان في مقاصد القرآن، القاهرة، ١٩٦٥ تقريبًا (أُعِيْدَتْ طباعته في مطبعة بولاق، ١٨٨٤).

❑صديق حسن خان، محمد: حجج الكرامة في آثار القيامة، بوبال، ١٨٧٤.

❑صديق حسن خان، محمد: حسن الأسوة بما ثبت من الله ورسوله في النسوة، القسطنطينية، ١٨٨٣/ ١٨٨٤.

❑صديق حسن خان، محمد: الإذاعة لما كان وما يكون بين يدي الساعة، د.ت. دون مطبعة [حوالي ١٩٨٠].

❑صديق حسن خان، محمد: الاحتواء علىٰ مسألة الاستواء، لاهور، ١٢٩١/ ١٨٧٤-١٨٧٥.

❑صديق حسن خان، محمد: اقتراب الساعة، د.ت. دون مطبعة.

❑صديق حسن خان، محمد: اقتراب الساعة، كانبور، ١٣٠١/ ١٨٨٣.

❑صديق حسن خان، محمد: إتحاف النبلاء المتقين بإحياء مآثر الفقهاء والمحدثين، كانبور، ١٢٨٢/ ١٨٦٥-١٨٦٦.

❑صديق حسن خان، محمد: قرة الأعيان ومسرة الأذهان في مآثر الملك الجليل النواب محمد صديق حسن خان، القسطنطينية، ١٢٩٨/ ١٨٨١.

❑صديق حسن خان، محمد: رحلة الصديق إلىٰ بيت الله العتيق، لكهنؤ، ١٢٨٩/ ١٨٧٢.

❑صديق حسن خان، محمد: سلسلة العسجد في ذكر مشايخ السند، بوبال، ١٢٩٣/ ١٨٧٦.

❑صديق حسن خان، محمد: التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، الطبعة الثانية، بومباي، ١٣٨٣/ ١٩٦٣.

❑صديق حسن خان، محمد: ترجمان الوهابية، بنارس ١٨٩٨.

❑السجستاني، أبو داود: سنن أبي داود، تحقيق: أحمد سعد علي، القاهرة، ١٩٥٢.

❑السبكي، أبو الحسن علي تقي الدين: الاعتبار ببقاء الجنة والنار، تحقيق طه الدسوقي حبيشي، القاهرة، ١٩٨٧.

❑السبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب: كتاب «معيد النعم ومبيد النقم»، تحقيق ديفد دبليو ميرمان، لندن، ١٩٦٨.

❑السبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب: طبقات الشافعية الكبرىٰ، ١٠ مجلدات، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، ومحمود الطناحي، القاهرة، ١٩٩٢.

❑الصغير، عبد المجيد: مواقف «رشدية» لتقي الدين ابن تيمية، ملاحظات أولية، في: الطاهر وعزيز (تحرير) دراسات مغربية مهداة إلىٰ المفكر المغربي محمد عزيز لحبابي، الدار البيضاء ١٩٨٧، ص ١٧٦ - ١٧٧.

❑السهروردي، أبو حفص عمر: عوارف المعارف، مجلدان، القاهرة، د.ت.

❑السلمي، عبد الرحمن نافع: السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، في: مجلة جامعة الملك عبد العزيز. الآداب والعلوم الإنسانية ١٦ (٢٠٠٨)، ص ٣١٧-٣٥٦.

❑السيوطي، جلال الدين: الحاوي للفتاوىٰ في الفقه والعلوم والتفسير والحديث والأصول والنحو والإعراب وسائر الفنون، مجلدان، بيروت ١٣٩٥/ ١٩٧٥.

❑السيوطي، جلال الدين: جهد القريحة في تجريد النصيحة، تحقيق: علي سامي النشار، القاهرة، ١٩٤٧.



❑السيوطي، جلال الدين: جهد القريحة في تجريد النصيحة، تحقيق سعود عبد الرازق وعلي سامي النشار، القاهرة ١٩٧٠.

❑السيوطي، جلال الدين: القول المشرق في تحريم الاشتغال بالمنطق، في: السيوطي، جلال الدين: الحاوي للفتاوىٰ، بيروت، ١٣٩٥/ ١٩٧٥، ص ٢٥٥-٢٥٧.

❑السيوطي، جلال الدين: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ويليه: مختصر السيوطي لكتاب نصيحة أهل الإيمان في الرد علىٰ منطق اليونان لتقي الدين بن تيمية. جهد القريحة في تجريد النصيحة، تحقيق: علي سامي النشار، القاهرة، ١٣٦٦/ ١٩٤٧.

❑الطباطبائي، مصطفىٰ: المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، ترجمه للعربية: عبد الرحيم البلوشي، بيروت، ١٩٩٠.

❑الطبلاوي، محمود سعد: موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد في العقيدة وفي علم الكلام والفلسفة، القاهرة، ١٤٠٩/ ١٩٨٩.

❑التفتازاني، سعد الدين: شرح المقاصد، ٥ مجلدات، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت ١٩٨٩.

❑التميمي، أبو عمر: السياسة الشرعية، بيروت، ٢٠٠٧.

❑طاشْكُبْرىٰ زَادَهْ: الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، تحقيق: أحمد صبحي فرات، إسطنبول، ١٩٨٥.

❑التوحيدي، أبو حيان: كتاب «الإمتاع والمؤانسة»، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت، د.ت.

❑التلمساني، عفيف الدين سليمان: شرح منازل السائرين، القاهرة، د.ت.

❑التلمساني، عفيف الدين سليمان: شرح مواقف النفري، تحقيق: جمال المرزوقي، القاهرة، ١٩٩٧.

❑العليمي، عبد الرحمن: المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، ٦ مجلدات، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، بيروت، ١٩٩٧.

❑الأرموي، سراج الدين: التحصيل في المحصول، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد، بيروت، ١٤٠٨/ ١٩٨٨.

❑إلياسين، محمد حسن: الله بين الفطرة والدليل، بيروت، ١٩٧٢.

❑الوردي، علي: مقدمة لدراسات المنطق الاجتماعي. منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصياته؛ محاضرات، القاهرة، ١٩٦٢.

❑اليافعي، عبد الله بن أسعد: نشر المحاسن في فضل مشايخ المقامات الغالية، تحقيق: أحمد سعدي، القاهرة، ٢٠٠٤.

❑يفوت، سالم: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، الدار البيضاء، ١٩٨٦.

❑يتيم، محمد: ابن تيمية ومسألة العقل والنقل، في: الفرقان ٣ (١٤٠٧/ ١٩٨٧)، ص ١٦-٢٤.

❑الزبيدي، مرتضىٰ: كتاب إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين (وبهامش كتاب الإملاء عن إشكالات الإحياء للغزالي)، ١٠ مجلدات، بيروت د.ت. (بعد ١٩٧٠، أُعِيْدَتْ طباعته في مصر عام ١٣١١/ ١٨٩٤).

❑الغنوشي، راشد: القدر عند ابن تيمية، لندن، ١٩٩٩.

❑الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين، ٥ مجلدات، القاهرة، ١٩٣٣.

❑الغزالي، أبو حامد: إلجام العوام عن علم الكلام، مصر، ١٩٣١-٣٢.

❑الغزالي، أبو حامد: محك النظر، تحقيق: رفيق العجم، بيروت، ١٩٩٤.

❑الغزالي، أبو حامد: معيار العلم في فن المنطق، بيروت، ١٩٨٣.

❑الغزالي، أبو حامد: كتاب المستصفىٰ من علم الأصول، بشرح محب الله بن عبد الشكور (البهاري)، القاهرة، ١٣٢٢-١٣٢٤/ ١٩٠٤-١٩٠٦.

❑الغزالي، أبو حامد: تحفة الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٨٠ م.

❑الغزالي، محمد: الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٥.

❑الغزالي، زينب: أيام من حياتي، القاهرة، ١٩٨٨.

❑غزنوي، عبد الحق: كتاب الأربعين في أن ثناء الله ليس على مذهب المحدثين في الدين بل على مذهب الجهمية والمعتزلة والقدرية المحرفين، أمريتسار، بدون تاريخ.

❑الحاج، محمد أحمد: دراسة حول الكتاب، في: ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد: هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، تحقيق: محمد أحمد الحاج، دمشق ١٤١٦/ ١٩٩٦، صفحات: ١٥-٢١٤.

❑حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ٦ مجلدات، تحقيق شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلكه، إسطنبول، ١٩٤١-١٩٥٥.

❑الحموي، ياقوت بن عبد الله: كتاب معجم البلدان، ١٠ أجزاء، القاهرة ١٣٢٤/ ١٩٠٦.

❑حامد، رضية: نواب سيد صديق حسن خان، دلهي، ١٩٨٣.

❑الهرري الحبشي، عبد الله: المقالات السنية في كشف ضلالات أحمد بن تيمية، بيروت ١٤٢٥/ ٢٠٠٤.

❑هراس، محمد خليل: باعث النهضة الإسلامية: ابن تيمية السلفي؛ نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات، بيروت، ١٩٨٤.

❑الحربي، علي بن علي جابر: كشف الأستار لإبطال ادعاء فناء النار. المنسوب لشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، مكة ١٤١٠/ ١٩٩٠.

❑حسني، عبد الحي: نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، ٨ مجلدات، حيدر آباد ١٤٠٢/ ١٩٨١.

❑حجازي، عوض الله جاد: ابن القيم وموافقه من التفكير الإسلامي، القاهرة، ١٩٦٠.

❑الحميد، عبد الكريم بن صالح: الإنكار على من لم يعتقد خلود وتأبيد الكفار في النار، بريدة ١٤٢٢/ ٢٠٠١.

❑حسين دهلوي، نذير: فتاوىٰ نذيرية، ٣ مجلدات، جوجرانوالا، بدون تاريخ.

❑ابن عباس الوجيه، عبد السلام: أعلام المؤلفين الزيدية، صنعاء ١٤٢٠/ ١٩٩٩.

❑ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد: العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، بيروت، بدون تاريخ.

❑ابن عبد الوهاب، عبد الله بن محمد: جواب علىٰ الشيعة والزيدية، في: ابن عبد الوهاب، عبد الله بن محمد: مجموعة التوحيد، القاهرة، ١٣٤٦/ ١٩٢٧، صفحات: ١٢٨-١٥٩.

❑ابن عقيل، أبو الوفاء: التعليقات المسماة: «كتاب الفنون»، مجلدان، تحقيق: چورج مقدسي، بيروت، ١٩٧٠-١٩٧١.

❑ابن عربي، محيي الدين: الفتوحات المكية، ٤ مجلدات، القاهرة ١٤٠٥/ ١٩٨٥.

❑ابن العريف، أبو العباس: محاسن المجالس، باريس، ١٩٣٩.

❑ابن عتيق، إسماعيل بن سعد بن حمد: مدخل إلىٰ المجموع المفيد من رسائل وفتاوىٰ الشيخ سعد بن حمد بن عتيق، الرياض ١٤١٥/ ١٩٩٥.

❑ابن بدران، عبد القادر: المدخل إلىٰ مذهب الإمام ابن حنبل، القاهرة، بدون تاريخ.

❑ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد: رحلات ابن بطوطة، بيروت، ١٩٦٠.

❑ابن باز، عبد العزيز: الأدلة النقلية والحسية علىٰ إمكان الصعود إلىٰ الكواكب وعلىٰ جريان الشمس والقمر وسكون الأرض، الرياض، ١٩٨٢.

❑ابن باز، عبد العزيز: بيان مذاهب أهل السنة في الاستواء، في: مجلة البحوث الإسلامية ٨ (١٤٠٣/ ١٩٨٣)، صفحات: ١٦٩-١٧٢.

❑ابن الفراء، أبو يعلىٰ: المسائل العقدية من كتاب الروايتين والوجهين، تحقيق: سعود ابن عبد العزيز الخلف، الرياض، ١٤١٩/ ١٩٩٩.

❑ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ٧ مجلدات، تحقيق: م. س. جاد الحق، القاهرة، ١٩٦٦.

❑ابن حنبل، أحمد: المسند، ٦ مجلدات، إسطنبول، ١٩٩٢.

❑ابن حنبل، أحمد: الرد علىٰ الزنادقة والجهمية، تحقيق: علي سامي النشار، الإسكندرية، ١٩٧١.

❑ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٥ مجلدات، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، بيروت، بدون تاريخ.

❑ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن: تلبيس إبليس، تحقيق: خير الدين علي، بيروت، بدون تاريخ.

❑ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل: البداية والنهاية، ٧ مجلدات، القاهرة، ١٩٣٩.

❑ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، ٨ مجلدات، بيروت ١٩٧٧.

❑ابن الموصلي، محمد: مختصر الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة لابن قيم الجوزية، تحقيق: الحسن بن عبد الرحمن العلوي، ٤ مجلدات، الرياض، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤.

❑ابن مري، شهاب الدين: آثار من التاريخ، في: المنار ١٠ (١٣٢٥/ ١٩٠٧)، صفحات: ٦١٦-٦٢١.

❑ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد: المغني، ١٥ مجلدًا، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة ١٤٠٦-١٤١١/ ١٩٨٦-١٩٩٠.

❑ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد: كتاب الذيل علىٰ طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد حامد الفقي، مجلدان، القاهرة ١٣٧٢/ ١٩٥٢-٥٣ (أُعيدت طباعته في بيروت، بدون تاريخ).

❑فرح أنطون: فلسفة ابن رشد، بيروت، ١٩٨٢.

❑ابن رشد: الكشف عن منهاج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: مصطفىٰ حنفي، ومحمد

عابد الجابري، بيروت، ١٩٩٨.

❑ابن الصلاح: فتاوىٰ ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، القاهرة ١٤٠٣/ ١٩٨٣.

❑ابن سينا، أبو علي: الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة ١٩٧١.

❑ابن سينا، أبو علي: الشفاء، الإلهيات، مجلدان، تحقيق: إبراهيم مدكور، الأب قنواتي، سعيد زايد، القاهرة، ١٣٨٠/ ١٩٦٠.

❑الجابري، محمد عابد: نحن والتراث، الطبعة السادسة، بيروت، ١٩٩٣.

❑الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: الدلائل والاعتبار علىٰ الخلق والتدبير، بيروت، ١٩٨٨.

❑الجرجاني، محمد الشريف: كتاب التعريفات، بيروت، ١٩٦٩.

❑الجويني، عبد الملك بن يوسف: العقيدة النظامية، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة ١٩٧٩.

❑الكشميري، أبو حامد: Wahhabismus enthüllt، تُرجم من الإنجليزية إلىٰ العربية بواسطة: آزاد بن محمد، بتعليق: أبو عمران، ٢٠٠٢.

❑خلّاف، عبد الوهاب: السياسة الشرعية ونظام الدولة الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٧.

❑الخلال، أبو بكر: السنة، ٣ مجلدات، تحقيق: عطية الزهراني، الرياض، ١٤١٠/ ١٩٨٩.

❑خابوري، عبد الله: كتاب «التوحيد والسنة في رد الإلحاد والبدعة»، روالبندي، بدون تاريخ.

❑الخرقي، أبو القاسم: المختصر، تحقيق: محمد زهير الشاويش، دمشق ١٣٧٨/ ١٩٥٨.

❑محمود، عبد القادر: الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث،

القاهرة ١٩٨٦.

❑المكي، أبو طالب: قوت القلوب، ٣ مجلدات، تحقيق: عبد المنعم الحفنىٰ، القاهرة، ١٩٩١.

❑ابن منظور، جمال الدين: لسان العرب، بيروت، ٢٠٠٠.

❑المقدسي، مطهر بن طاهر: كتاب البدء والتاريخ، ٣ مجلدات، تحقيق: كليمنت هوارت، بغداد، بلا تاريخ.

❑المرداوي، علاء الدين علي بن سليمان: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف علىٰ مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد حامد الفقي، ١٢ مجلدًا، القاهرة ١٩٥٥-١٩٥٨ (أُعيدت طباعته في بيروت، ١٤١٩/ ١٩٩٨).

❑المرداوي، علاء الدين علي بن سليمان: قاعدة نافعة جليلة للصفات والروايات المنقولة عن الإمام أحمد، ملحق بالمرداوي، علاء الدين: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، مجلد ١٢، صفحات: ١٧٧-٢١٨.

❑المرزوقي، أبو يعرب: فكر ابن تيمية الإصلاحي. أبعاده الفلسفية، في: المنعطف، ١٨ - ١٩ (٢٠٠١).

❑المرزوقي، أبو يعرب: إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلىٰ اسمية ابن تيمية وابن خلدون، بيروت، ١٩٩٥.

❑المرزوقي، أبو يعرب: منزلة الكلي في الفلسفة العربية في الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين العربيتين، تونس، ١٩٩٤.

❑ابن متويه، أبو محمد حسن بن أحمد: المجموع في المحيط بالتكليف، مجلدان، تحقيق: جين جوزيف هوبن ودانيل جمياريه، بيروت، ١٩٨٦.

❑الماتريدي، أبو منصور: كتاب «التوحيد»، تحقيق: بكر طوبال أوغلي ومحمد آروجي، أنقرة، ٢٠٠٣.

المراجع الأجنبية:

❑ Pseudo-] Ibn Qayyim al-Ǧauziyya, Muḥammad b. Abī Bakr: Über die Frauen. iebeshistorien und Liebeserfahrung aus dem arabischen Mittelalter ,transl. by Johannes Bellmann, Leipzig and München 1986.

❑ Ibn Qayyim al-Jawziah, Imam Allamah Shamsuddeen ibn abi Bakr: Guideance to the Uncertain in Reply to the Jews and the Nazarenes, translated by Abdelhay El-Masri, n. p. 1428/2007.

❑ Ibn Qayyim al-Jawziyya: Le paradis. Hadi el arwah ila bilad el afrah; résumé par Fdal Haja and trad. Hébri Bousserouel, Paris 1995.

❑ Ibn Qayyim al-Jawziyya: Patience and Gratitude. An Abridged Translation of ʿUddat as-sabirin wa dhakhirat as-shakirin, edited by ʿAbdassamad Clarke and Nasiruddin al-Khattab, London 1997, reprint 1998.

❑ Ibn Qayyim al-Jawziyya: The Soul's Journey After Death. An Abridgement of Ibn al-Qayyim's Kitab ar-Ruh with a Commentary of Layla Mabrouk, London 1987.

❑ Ibn Qayyim al-Jawziyya, Shams al-Dīn: Ibn Qayyim al-Jawziyya on the Invocation of God. Al-Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭayyib, transl. by Michael Abdurrahman Fitzgerald and Moulay Youssef Sitine, Cambridge 2000.

❑ Ibn Qayyim al-Jawziyya, Shams al-Dīn: Kitāb al-Rūḥ, Hyderabad 1324/1906– 1907 and 1357/1938–1939 (reprint of 1318/1900–1901).

❑ Ibnu Qayyim Al Jauziyah: Mendulang Faidah dari Lautan Ilmu, translated by Kathur Suhardi, Jakarta 1998.

❑ *Ibnu Qayyim Al Jauziyah: Rahasia Dibalik Shalat, translated by Amir Hamzah Fachruddin and Kamaluddin Sadiatulharamain, Jakarta 2000.*

❑ *Ibnu Qayyim Al Jauziyah: Sabar Perisai Seorang Mukmin, Pustaka 2000.*

❑ *Ibnul Qayyim al Dschauziyah, Imam: Al-ʿUbudiyyah. Aus der Fußnote von: Die Schande von Al-Hawa (Leidenschaft) [Madaridsch as-Salikin 1/100– 101, 105], adopted by Dr. Saleh As-Saleh, translated from English into German by Azad Ibn Muhammad, 2004.*

❑ *Ibnul Qayyim al-Dschawziyya, Imam: Al-Chidr. Second Chapter of Al-Manaru l-Munif fi s-Sahih wa-d-Daʿif, translated from Turkish into German by Eser Ebu Zeyneb, 2005.*

❑ *Ibnul Qayyim al-Dschawziyya, Imam: Die Auswanderung zu Allah, excerpt from Risala at-Tabukiyya, translated from English to German by Azad Ibn Muhammad, 2007.*

❑ *Ibnul Qayyim al-Dschawziyya, Imam: Die Geduld edler und unedler Menschen, excerpt from Uddat as-Sabririn wa Dhakirat (Patience and Gratitude), translated from English into German by Nizar Abu Suhail, 2006.*

❑ *Ibnul Qayyim al-Dschawziyya, Imam: Die herausragende Stellung der Gelehrten, excerpt from Miftah Dar as-Saʿada, from English to German by Umm Amani al-Akad, 2003.*

❑ *Ibnul Qayyim al-Dschawziyya, Imam: al-Fawàid. Anmerkungen des Nutzens; erschienen in: Al-Ibānah, Issue No. 2, Dhul-Qaʿdah 1416H/April 1996, translated by K. Akad, 2004.*

❑ *Ibnul Qayyim al-Dschawziyya, Imam: Krankheiten des Herzens und ihre Heilung. Auszug aus Kapitel 1 von "Heilung mit der Medizin*

des Propheten – Allahs Heil und Segen auf ihm", translated from English to German by Azad Ibn Muhammad, 2004.

❑ Ibnul Qayyim, Imam: Die Liebe zu Allah, excerpt of the third volume of Madārij al-Sālikīn, translated from English to German by Azad Ibn Muhammad, 2005.

❑ Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn: A Muslim Theologian's Response to Christianity. Ibn Taymiyya's al-Jawāb al-ṣaḥīḥ, edited and translated by Thomas F. Michel, Delmar 1984.

❑ Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn: Das ist die aufrechte Religion. Brief des Ibn Taymiya an den König von Zypern; from the Arabic by Sahib Mustaqim Bleher, Würselen 1984.

❑ Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn: Ibn Taymiyya on Public and Private Law in Islam or Public Policy in Islamic Jurisprudence, translated by ʿUmar Farrūkh, Beirut 1966.

❑ Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn: al-Īqāf ʿalā sabab al-ikhtilāf, adjunct to Ibn ʿAbd al-ʿAzīz, Ṣadr al-Dīn: al-Ittibāʿ, Lahore, 1401/1980, pp. 104–115.

❑ Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn: Le Traité de droit public d'Ibn Taimīya, translated by Henri Laoust, Beirut 1948. Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn: Le Traité de droit public d'Ibn Taimīya, translated by Henri Laoust, Damascus 1952.

❑ Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn: Public Duties in Islam. The Institution of the Ḥisba, translated by Muhtar Holland, Leicester 1982.

❑ Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn: The Legal Methods in Islamic Administration, translated by Ala'eddin Kharofa, Kuala Lumpur 2000.

❑ Mehr, Ghulām Rasūl: Sayyid Aḥmad Shahīd, Lahore n. d. Meier,

Fritz: Eine auferstehung Muḥammads bei Suyūṭī, in: Der Islam 62 (1985), pp. 20–58.

❑ *Meier, Fritz: Zwei Abhandlungen über die Naqschbandiyya, Stuttgart 1994. Melchert, Christopher: Ahmad ibn Hanbal, Oxford 2006.*

❑ *Melchert, Christopher: The Formation of the Sunnī Schools of Law, in: Wael B. Hallaq (ed.): The Formation of Islamic Law, Aldershot 2004, pp. 351–66.*

❑ *Melchert, Christopher: The Meaning of qāla al-Shāfiʿī in Ninth-century Sources, in: James E. Montgomery (ed.): Abbasid Studies, Leuven 2004, pp. 277–301.*

❑ *Memon, Muhammad Umar: Ibn Taimiyya's Struggle Against Popular Religion. With an Annotated Translation of the Kitāb iqtidā' al-ṣirāṭ al-mustaqīm fī mukhālafat aṣḥāb al-jaḥīm, The Hague 1976.*

❑ *Messer, Richard: Does God's Existence Need Proof?, Oxford 1993.*

❑ *Metcalf, Barbara Daly: Islamic Revival in British India. Deoband; 1860–1900, Princeton 1982.*

❑ *Michel, Thomas (ed. and transl.): A Muslim Theologian's Response to Christi- anity. Ibn Taymiyya's al-Jawāb al-ṣaḥīḥ, Delmar 1984.*

❑ *Michel, Thomas: Ibn Taymiyya's Critique of Falsafa, in: Hamdard Islamicus 6 (1983), pp. 3–14.*

❑ *Michel, Thomas: Ibn Taymiyya's Sharḥ on the Futūḥ al-Ghayb of ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī, in: Hamdard Islamicus 4 (1981), pp. 3–12.*

❑ *Michot, Jean R.: Ibn Taymiyya. Lettre à Abû l-Fidâ'; traduction de l'arabe, présentation, notes et lexique, Louvain-la-Neuve 1994.*

❑ *Michot, Yahya J.: A Mamlūk Theologian's Commentary on Avicenna's Risāla aḍḥawiyya Being a Translation of a Part of the Darʾ taʿāruḍ al-ʿaql wal-naql of Ibn Taymiyya, With Introduction, Annotation and Appendices, in: Jour- nal of Islamic Studies 14 (2003), pp. 149–203.*

❑ *Michot, Yahya: Between Entertainment and Religion. Ibn Taymiyya's Views on Superstition, in: The Muslim World 99 (2009), pp. 1–20.*

❑ *Michot, Yahya J.: Ibn Taymiyya (d. 728/1328). Against Extremisms; Texts Transl., Annotated and Introduced by Yahya M. Michot, With a Foreword by Bruce B. Lawrence, Beirut 2012.*

❑ *Michot, Yahya J.: Ibn Taymiyya. Les intermédiaires entre dieu et l'homme (Risâlat al-wâsiṭa bayna al-khalq wal-ḥaqq). Traduction française suivie de le shaykh de l'Islam Ibn Taymiyya; chronique d'une vie de théologien mili- tant, in: Le Musulman Numéro hors-série (1417/1996), pp. 1–27.*

❑ *Michot, Yahya J.: Ibn Taymiyya on Astrology. Annotated Translation of Three Fatwas, in: Journal of Islamic Studies 11 (2000), pp. 147–208.*

❑ *Michot, Yahya: Ibn Taymiyya's "New Mardin Fatwa." Is Genetically Modi- fied Islam Carcinogenic?, in: The Muslim World 101 (2011), pp. 130–181. Michot, Yahya J.: Textes spirituels d'Ibn Taymiyya. XIV. Raison, confession, loi; une typologie musulmane du religieux, in: Le Musulman 27 (1996), pp. 24–29.*

❑ *Michot, Yahya J.: Vanités intellectuelles... L'impasse des rationalismes selon le Rejet de la contradiction d'Ibn Taymiyyah, in: Oriente Moderno 19 (2001), pp. 597–617.*

❑ *Mill, John Stuart: A System of Logic, New York 1919.*

❑ *Miller, Judith: The Challenge of Radical Islam, in: Foreign Affairs 72 (1993), pp. 47–56.*

❑ *Minault, Gail: Secluded Scholars. Women's Education and Muslim Social Reform in Colonial India, Delhi 1999.*

❑ *Minault, Gail: The Khilafat Movement. Religious Symbolism and Political Mobilization in India, New York 1999.*

❑ *Mingana, Alphonse: Remarks on Ṭabari's Semi-official Defence of Islam, in: Bulletin of the John Rylands Library 9 (1925), pp. 236–240.*

❑ *Mohd Yusof, Mohd Izwan: Metodologi Ibn Qayyim al-Jawziyya dalam Kitāb al-Amthāl fī al-qur'ān, M. A. thesis, Kuala Lumpur 2007.*

❑ *Mujahid, Abdul-Malik: Publishers Note, in: Shah Ismail Shaheed: Taqwiyat al-īmān, Riyadh 1995.*

❑ *al-Munadschid, Scheich Muhammad Salih: Der Dadschal, translated from English by S. D., 2006.*

❑ *al-Munadschid, Scheich Muhammad Salih: Muharram und Aschura, translated from the English by Somaya K. Lemcke, 2006.*

❑ *al-Munadschid, Scheich Muhammad Salih: Was ist Aqida?, translated from English from Abu Imran, 2006.*

❑ *al-Munadschid, Scheich Muhammad Salih: Wie man sich in folgenden Situationen verhält, translated from English to German by Azad ibn Muhammad, 2002.*

❑ *n. a.: Der Hidschab ist schön!, translated from English into German by Umm Amani al-Akad, 2004.*

❑ *n. a.: Die Tugenden des Hidschab, translated from English into German by Umm Amani al-Akad, 2004.*

❑ *n. a.: Die verbindlichen Bedingungen für einen islamischen Hidschab, trans- lated from English into German by Umm Amani al-Akad, 2004.*

❑ *n. a.: Die Wirklichkeit des Hidschab. Die Kleidung einer muslimischen Frau, translated from English into German by Umm Amani al-Akad, 2004.*

❑ *n. a.: Worte an meine muslimische Schwester, translated from English into Ger- man by Umm Amani al-Akad, first published in: Muslim Creed 3 (1995).*

❑ *Nadhīr Ḥusayn Dihlawī, Muḥammad: Fatāwā-yi nadhīriyya, Gujranwālā n. d. Nadvi, Syed Sulaiman: Muslims and Greek Schools of Philosophy, in: Islamic Culture 1 (1927), pp. 85–91.*

❑ *Nadwi, Abul Hasan Ali: Saviours of Islamic Spirit, 4 vols., Lucknow 1993 (1st Engl. ed.).*

❑ *Nadwī, Masʿūd ʿĀlam: Ibn ʿAbd al-Wahhāb, Muḥammad. Ek maẓlūm awr bad-nām muṣliḥ, Lahore n. d.*

❑ *Nadwī, Masʿūd ʿĀlam: Mohammad Bin Abdul Wahhab. A Slandered Reform- er, transl. by Muhammad Rafiq Khan, Benaris 1982.*

❑ *Nafi, Basheer M.: Salafism Revived. Nuʿmān al-Ālūsī and the Trial of Two Ahmads, in: Die Welt des Islams 49 (2009), pp. 49–97.*

❑ *Nafiʿ, Basheer M.: A Teacher of Ibn ʿAbd al-Wahhāb. Muḥammad Ḥayāt al-Sindī and the Revival of aṣḥāb al-ḥadīth's Methodology, in: Islamic Law and Society 13 (2006), pp. 208–241.*

❑ *Nafiʿ, Basheer M.: Taṣawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture. In Search of Ibrāhīm al-Kūrāni, in: Die Welt des Islams 42 (2002) pp. 307–355.*

❑ *Nagel, Tilman: Allahs Liebling, München 2008.*

❑ *Nagel, Tilman: Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, 2 vols., Zürich 1981.*

❑ *Najjar, Fauzi M: Siyāsa in Islamic Political Philosophy, in: Michael E. Mar- mura (ed.): Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani, Albany 1984, p. 92–110.*

❑ *Nash, Manning: Islamic Resurgence in Malaysia and Indonesia, in: Martin E. Marty and Scott E. Appleby (eds.): Fundamentalism Observed, Chicago and London 1991, pp. 691–739.*

❑ *National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States: The 9/11 Commission Report. Final Report of the National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States, Washington D. C. 2004.*

❑ *Nawshahrawī, Abū Yaḥyā Imām Khān: Hindustān mēn Ahl-i ḥadīth kī ʿilmī khidmāt, Lāʾilpūr 1352/1934.*

❑ *Nawshahrawī, Abū Yaḥyā Imām Khān: Tarājim-i ʿulamāʾ-i ḥadīth-i Hind, Lahore 1992.*

❑ *van Niewenhuijze, Christoffel A. O.: Samsu'l-Din van Pasai, Leiden 1945.*

❑ *Nizami, Khaliq Ahmad: The Impact of Ibn Taimiyya on South Asia, in: Jour- nal of Islamic Studies 1 (1990), pp. 120–149.*

❑ *Noer, Deliar: The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900–1942, Sin- gapore 1973.*

❑ *Nwyia, Paul: Une cible d'Ibn Taymiya, le moniste al-Tilimsani, in: Bulletin d'études orientales 30 (1978), pp. 127–145.*

❑ *Ohlander, Erik S.: Fear of God (taqwā) in the Qurʾān. Some Notes on Semantic*

- *Shift and Thematic Context, in: Journal of Semitic Studies 50 (2005), p. 137– 152.*
- *Olesen, Niels Henrik: Etude comparée des idées d'Ibn Taymiyya (1263–1328) et de Martin Luther (1483–1546) sur le culte des saints, in: Revue des études islamiques 50 (1982), pp. 175–206.*
- *Opwis, Felicitas Meta Maria: Maṣlaḥa and the Purpose of the Law. Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century, Leiden and Boston 2010.*
- *Ormsby, Eric: Ghazali. The Revival of Islam, Oxford 2008.*
- *Özervarlı, M. Sait: İbn Teymiyye. İtikadī Görüşleri, in: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, vol. 20, Istanbul 1999, pp. 409–411.*
- *Özervarlı, M. Sait: İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi, Istanbul 2008.*
- *Özervarli, M. Sait: The Qur'ānic Rational Theology of Ibn Taymiyya and His Criticism of the Mutakallimūn, in: Rapoport and Ahmad, Ibn Taymiyya and His Times, pp. 78–100.*
- *Peacock, James L.: Purifying the Faith. The Muḥammadiyyah Movement in Indonesian Islam, Menlo Park 1978.*
- *Pearson, Harlan Otto: Islamic Reform and Revival in Nineteenth-century India, New Delhi 2008 (Ph.D thesis, Durham 1979).*
- *Penrice, John: A Dictionary and a Glossary of the Qur'an, Delhi 2002.*
- *Perho, Irmeli: Climbing the Ladder. Social Mobility in the Mamluk Period, in: Mamlūk Studies Review 15 (2011), pp. 19–35*
- *Perho, Irmeli: Man Chooses His Destiny. Ibn Qayyim al-Jawziyya's Views on Predestination, in: Islam and Christian-Muslim Relations*

(12) 2001, pp. 61–70.

❑ *Perho, Irmeli: The Prophet's Medicine. A Creation of the Muslim Traditionalist Scholars, Helsinki 1995.*

❑ *Perlmann, Moshe: Ibn al-Qayyim and Samau'al al-Maghribi", in: Journal of Jewish Bibliography 3 (1942), pp. 71–74.*

❑ *Perlman, Moshe: Ibn Qayyim and the Devil, in: Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida, 2 vols. Rome, 1956, pp. 330–337.*

❑ *Perlman[n], Moshe: Ifḥām al-yahūd. Silencing the Jews, New York 1964. Perlman, Moshe: Islam. Polemics Against Judaism, in: Encyclopedia Judaica, Jerusalem 1996, vol. 9, pp. 101–102.*

❑ *Perlman, Moshe: Muslim-Jewish Polemics, in: Encyclopedia of Religion and Ethics, New York and London 1987, vol. 11, pp. 396–401.*

❑ *Perlman, Moshe: Samau'al al-Maghribī. Ifḥām al-Yahūd; Silencing the Jews, in: American Academy of Jewish Research Proceedings 32 (1964), pp. 1–104.*

❑ *Pernau, Margrit: Bürger mit Turban. Muslime in Delhi im 19. Jahrhundert, Göttingen 2008.*

❑ *Peshāwārī, 'Abd al-Ṣamad: Ṭalab al-arab min Adab al-ṭalab, Bhopal 1878. Peskes, Esther: Muḥammad b. 'Abdalwahhāb im Widerstreit, Stuttgart 1993.*

❑ *Peters, Rudolph: Islamischer Fundamentalismus. Glaube, Handeln, Führung, in: Wolfgang Schluchter (ed.): Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik, Frankfurt/Main 1987, pp. 217–241.*

❑ *Pines, Shlomo: Studies in Islamic Atomism, Jerusalem 1997.*

Pīrzāda, Shams: Ikatthī tīn ṭalāqīn, Bombay 1997.

❑ *Plantinga, Alvin: Reason and Belief in God, in: Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.): Faith and Rationality, Notre Dame and London 1991, pp. 16–93.*

❑ *Pollock, Sheldon I.: Literary Cultures in History. Reconstructions from South Asia, Berkeley 2003.*

❑ *Polo, Marco: The Travel of Marco Polo, translated by Aldo Ricci, London 1950. Pouzet, Louis: Damas au VIIIe/XIIIe siècle. Vie et structure religieuse d'une métropole islamique, 2nd ed. Beirut 1991.*

❑ *Preckel, Claudia: Begums of Bhopal, New Delhi 2000.*

❑ *Preckel, Claudia: Interpretations of Widow Remarriage and Divorce. Shah Jahan Begum's (d. 1901) Tahdhib an-Niswan and the Ahl-e hadith Move- ment in 19th-century Bhopal, in: Pakistan Journal of Women's Studies 11 (2004), pp. 41–51.*

❑ *Preckel, Claudia: Islamische Bildungsnetzwerke und Gelehrtenkultur im Indien des 19. Jahrhunderts. Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḫān (st. 1890) und die Ent- stehung der Ahl-e ḥadīṯ-Bewegung in Bhopal, Ph. D. thesis, Bochum 2005.*

❑ *Prison Radicalization. Are Terrorist Cells Forming in U. S. Cell Blocks?, Hearing Before the Committee on Homeland Security and Governmental Affairs United States Senate; September 19, 2006. Washington D. C. 2007, p. 32.*

❑ *Pulcini, Theodore and Laderman, Gary: Exegesis as Polemical Discourse. Ibn Hazm on Jewish and Christian Scriptures, Atlanta 1998.*

❑ *Qadir, Chaudry Abdul: An Early Islamic Critique of Aristotelian Logic. Ibn Taymiyyah, in: International Philosophical Quarterly 8*

(1968), pp. 498–512.

- *al-Radtke, Bernd: The Exoteric Aḥmad Ibn Idrīs. A Sufi's Critique of the Madhāhib and the Wahhābīs, Leiden 2000.*
- *Radtke, Bernd: Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam, Stuttgart 1992.*
- *Raff, Thomas: Das Sendschreiben nach Zypern. Ar-Risāla al-Qubruṣīya von Taqī al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya (661–728 A. H. = 1263–1328 A. D.); Edi- tion, Übersetzung und Kommentar, Ph. D. thesis, Bonn 1971.*
- *Rahbar, Daud: God of Justice. A Study in the Ethical Doctrine of the Qur'ān, Leiden 1960.*
- *Rahbar, Mohammad Daud: Shah Waliullah and Ijtihad, in: The Muslim World 45 (1955), pp. 346–358.*
- *Rahman, Fazlur: Islam, Chicago 1979.*
- *Rahman, Fazlur: Islamic Methodology in History, Islamabad 1995. Rahman, Fazlur: Major Themes of the Qur'an, Chicago 2009.*
- *Rahman, Fazlur: Revival and Reform in Islam, ed. by Ebrahim Moosa, Oxford 1999.*
- *Ramadan, Tariq: Western Muslims and the Future of Islam, Oxford 2004.*
- *Rapoport, Yossef: Ibn Taymiyya on Divorce Oaths, in: Michael Winter and Amalia Levanoni (eds.): The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society, Leiden and Boston 2004, pp. 191–217.*
- *Rapoport, Yossef: Ibn Taymiyya's Radical Legal Thought. Rationalism, Plu- ralism and the Primacy of Intention, in: Rapoport and Ahmad, Ibn Taymiy- ya and His Times, pp. 191–228.*
- *Rapoport, Yossef: Marriage, Money and Divorce in Medieval*

Islamic Society, Cambridge 2005.

❑ *Rapoport, Yossef and Ahmed, Shahab (eds.): Ibn Taymiyya and His Times, Karachi 2010.*

❑ *Rapoport, Yossef and Ahmed, Shahab: Introduction, in: idem: Ibn Taymiyya and His Times, pp. 3–20.*

❑ *Reichmuth, Stefan: Bildungskanon und Bildungsreform aus der Sicht eines isla- mischen Gelehrten der anatolischen Provinz. Muḥammad al-Sājaqlī (Saçaqlı- zāde, gest. um 1145/1733) und sein Tartīb al-ʿulūm, in: Rüdiger Arnzen and Jörn Thielmann (eds.): Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science Dedicated to Gerhard Endress on His Six- ty-fifth Birthday, Leuven 2004, pp. 493–520.*

❑ *Reichmuth, Stefan: The World of Murtaḍā al-Zabīdī (1732–1791). Studies on the Life, Networks and Writings of an Islamic Humanist Scholar of the 18th Century, Cambridge 2009.*

❑ *Reinhardt, Volker: Die Tyrannei der Tugend. Calvin und die Reformation in Genf, München 2009.*

❑ *Reynolds, Gabriel Said: A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu. ʿAbd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins, Leiden 2004.*

❑ *Ricci, Ronit: Islam Translated. Literature, Conversion and the Arabic Cos- mopolis of South and Southeast Asia, Chicago 2011.*

❑ *Ricklefs, Merle Calvin: A History of Modern Indonesia since c. 1200, Palo Alto 2001.*

❑ *Riddell, Peter G.: The Sources of ʿAbd al-Ràūf's Tarjumān al-Mustafīd, in: Jour- nal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic*

Society 57 (1984), pp. 113–118.

❑ *Riexinger, Martin: How Favourable is Puritan Islam to Modernity. A Case Study on the Ahl-i Hadis in British India, in: Gwilym Beckerlegge (ed.): Colonialism, Modernity and Religious Identities. Religious Reform Move- ments in South Asia, New Delhi and New York 2008, pp. 147–165.*

❑ *Riexinger, Martin: Legalist Sufis and Sufi Legalists in British India, in: Alfon- so Carmona (ed.): El Sufismo y las Normas del Islam. Trabajados del IV Congreso Internacional des Estudios Jurídicos Islámicos; Derecho y Sufismo, Murcia 2006, pp. 409–420.*

❑ *Riexinger, Martin: Nasserism Revitalized. A Critical Reading of Ḥasan Ḥanafī's Projects "The Islamic Left" and "Occidentalism" (and Their Uncritical Reading), in: Die Welt des Islams 47 (2007), pp. 63–117.*

❑ *Riexinger, Martin: Sanāʾullāh Amritsarī (1868–1948) und die Ahl-i Ḥadis im Punjab unter britischer Herrschaft, Würzburg 2004.*

❑ *Riexinger, Martin: South Asian Muslim Responses to the Theory of Evolution, in: Die Welt des Islams 49 (2009) pp. 212–247.*

❑ *Roberts, Nancy N.: Reopening the Muslim-Christian Dialogue of the 13–14th Centuries. Critical Reflections on Ibn Taymiyyah's Response to Christian- ity in al-Jawāb al-ṣaḥīḥ li man baddala dīn al-Masīḥ, in: The Muslim World 84 (1996), pp. 342–366.*

❑ *Robinson, Francis: Islam and Muslim History in South Asia, Delhi 2000. Robinson, Francis: 'Ulama of Farangi Mahall, Delhi 2001.*

❑ *Robinson, Richard: Definition, Oxford 2003 (reprint).*

❑ *Rohe, Mathias: Zur öffentlich-rechtlichen Situation von Muslimen in aus- gewählten europäischen Ländern, Vienna 2006.*



❑ *Rosenthal, Franz: Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medi- eval Islam; With an Introduction by Dimitri Gutas, Leiden and Boston 2007.*

❑ *El-Rouayheb, Khaled: From Ibn Ḥajar al-Haytamī (d. 1566) to Khayr al-Dīn al-Ālūsī (d. 1899). Changing Views of Ibn Taymiyya among Non-Ḥanbalī Sunni Scholars, in: Rapoport and Ahmed, Ibn Taymiyya and His Times, pp. 296–318.*

❑ *El-Rouayheb, Khaled: Opening the Gate of Verification. The Forgotten Arab- Islamic Florescence of the 17th Century, in: International Journal of Middle Eastern Studies 38 (2006), pp. 263–281.*

❑ *El-Rouayheb, Khaled: Was there a Revival of Logical Studies in Eighteenth- century Egypt?, in: Die Welt des Islams 45 (2005), pp. 1–19.*

❑ *Rudolph, Ulrich and Perler, Dominik: Occasionalismus. Theorien der Kausali- tät im arabisch-islamischen und im europäischen Denken, Göttingen 2000.*

❑ *Rudolph, Ulrich: Die Neubewertung der Logik durch al-Ġazālī, in: Domi- nik Perler and Ulrich Rudolph (eds.): Logik und Theologie. Das Orga- non im arabischen und lateinischen Mittelalter, Leiden and Boston 2005, pp. 73–97.*

❑ *Sachedina, Abdulaziz: Guidance or Governance? A Muslim Conception of "Two Cities", in: George Washington Law Review 68 (2000), pp. 1079–1097.*

❑ *Saeed, Abdullah and Saeed, Hassan: Freedom of Religion, Apostasy and Islam, Aldershot and Burlington 2004.*

❑ *Saeedullah: The Life and Works of Muhammad Siddiq Hasan*

Khan, Nawab of Bhopal (1248–1307/1832–1890), Lahore 1973.

- *Sageman, Marc: Understanding Terror Networks, Philadelphia 2004.*
- *Saiful Anam, Ahmad: Kriteria Kesahihan Hadis menurut Ibn Qayyim al-Jaw- ziyya, Ph. D. thesis, Jakarta 1997.*
- *el-Ṣāleḥ, Ṣoubḥī: La vie future selon le Coran, Paris 1971.*
- *Sanyal, Usha: Devotional Islam and Politics in British India. Ahmad Riza Khan Barelwi and His Movement, 1870–1920, Delhi 1999.*
- *Sayf, Muḥammad Aslam: Taḥrīk-i Ahl-i ḥadīth, Delhi 1999.*
- *Sayyid Aḥmad Khān (Syed Ahmed Bahadoor): Dr. Hunter's "Our Indian Mussulmans. Are they Bound in Conscience to Rebel Against the Queen?"; Compiled by a Mahomedan, London 1872.*
- *Sayyid Aḥmad Khān: Maqālāt-i Sar Sayyid, 16 vols., ed. by Muḥammad Ismā'īl Pānīpatī, Lahore1990.*
- *Schallenbergh, Gino: Ibn Qayyim al-Jawziyya on Sufi Terminology. The Con- cept of the Spiritual Path (ṭarīq), in: Kristof D'Hulster and Jo Van Steen- bergen (eds.): Continuity and Change in the Realms of Islam. Studies in Honour of Professor Urbain Vermeulen, Leuven 2008, pp. 555–565.*
- *Schallenbergh, Gino: Ibn Taymīya on the 'Ahl al-Bayt', in: Urbain Vermeulen and Jo van Steenbergen (eds.): Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras, vol. 3 (Proceedings of the 6th, 7th and 8th International Col- loquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 1997, 1998 and 1999), Leuven 2001, pp. 407–420.*
- *Schallenbergh, Gino: Intoxication and Ecstasy. Sufi Terminology*

in the Work of Ibn Qayyim al-Djawzīya, in: Urbain Vermeulen and Jo van Steenbergen (eds.): Proceedings of the 6th, 7th and 8th Colloquium on the History of Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras, Leuven 2005, p. 459–474.

- *Schmid, Hansjörg: Gegner werden gemacht. Neutestamentliche, religionsge-*
- *schichtliche und aktuelle Perspektiven, in: Zeitschrift für Katholische Theo- logie 124 (2002), pp. 385–396.*
- *Schöck, Cornelia: Koranexegese, Grammatik und Logik. Zum Verhältnis von arabischer und aristotelischer Urteils-, Konsequenz- und Schlusslehre, Lei- den and Boston 2006.*
- *Schöller, Marco: Ibn Taymīyah und nochmals die Frage nach einer Reforma- tion im Islam, in: Otto Jastrow, Shabo Talay and Herta Hafenrichter (eds.): Studien zur Semitistik und Arabistik. Festschrift für Hartmut Bobzin zum 60. Geburtstag, Wiesbaden 2008, pp. 363–384.*
- *Schulze, Reinhard: Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert, Leiden 1990.*
- *Schwer, Thilo: Persönliche Aneignung versus kommerzielle Verwertung im Möbeldesign, in: Birgit Richard and Alexander Ruhl (eds.): Konsumgue- rilla. Widerstand gegen Massenkultur?, Frankfurt am Main and New York 2008, pp. 55–68.*
- *Seljuq, Affan: Relations Between the Ottoman Empire and the Muslim Kingdoms in the Malay-Indonesian Archipelago, in: Der Islam 57 (1980), pp. 301–310.*
- *al-Shahrastānī, Muḥammad: Struggling with the Philosopher. A Refutation of Avicenna's Metaphysics; a new Arabic edition and*

English translation of Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm b. Aḥmad al-Shahrastānī's Kitāb al-Muṣāraʿa by Wilferd Madelung and Toby Mayer, London and New York 2001.

❑ *Shayzari, Abd al-Rahman b. Nasr: The Book of the Islamic Market Inspector. Nihayat al-rutba fi talab al-hisba, transl. by Ronald Paul Buckley, Oxford 1999.*

❑ *Shepard, William: 'Fundamentalism' Christian and Islamic, in: Religion 17 (1987), pp. 355–378.*

❑ *Shihadeh, Ayman: The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Leiden and Boston 2006.*

❑ *Sikand, Yoginder: The Origins of Development of the Tablighi Jama'at. A Cross-country Comparative Study, Hyderabad 2002.*

❑ *Sila, Muhammad Adlin: Tasawuf Perkotaan. Kasus Pusat Kajian Tasawuf (PKT) Tazkiyah Sejati Jakarta, Jakarta 2000.*

❑ *Sindhī, ʿUbayd Allāh: Shāh Walī Allāh awr un kī siyāsī taḥrīk, Lahore 1965. Sivan, Emmanuel: Ibn Taymiyya. Father of the Islamic Revolution; Medieval Theology and Modern Politics, in: Encounter 60 (1983), pp. 41–50.*

❑ *Sivan, Emmanuel: Radical Islam. Medieval Theology and Modern Politics, New Haven 1990.*

❑ *Sivan, Emmanuel: Sunni Radicalism in the Middle East and the Iranian Revo- lution, in: International Journal of Middle East Studies 21 (1989), pp. 1–30.*

❑ *Siyālkoṯī, Muḥammad Ibrāhīm Mīr: Tȧrīkh-i Ahl-i ḥadīth, New Delhi 1995.*

❑ *Skovgaard-Petersen, Jakob: Islam og vulgær weberianisme, in: Kritik 10 (2010), pp. 20–28.*

❑ *Skovgaard-Petersen, Jakob: Portrait of the Intellectual as a Young Man. Rashīd Riḍā's Muḥāwarat al-muṣliḥ wal-muqallid (1906), in: Islam and Christian- Muslim Relations 12 (2001) pp. 93–104.*

❑ *Sourdel, Dominique and Sourdel-Thomine, Janine: Henri Laoust 1905–1983, in: Revue des études islamiques 52 (1984), pp. 3–16.*

❑ *Spuler, Bertold: Die Mongolen im Iran, 4th ed., Leiden 1985.*

❑ *Ssekamanya, Siraje Abdullah: Ibn Taymiyya's Theological Approach Illus- trated. On the Essence (Dhat) and the Attributes (Sifat) of Allah, in: al- Shajarah 9 (2004), pp. 43–61.*

❑ *Steigerwald, Diane: La pensée philosophique et théologique de Shahrastānī (m. 548/1153), Laval 1997.*

❑ *Steinberg, Guido: Religion und Staat in Saudi-Arabien, Würzburg 2002.*

❑ *Steinschneider, Moritz: Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, zwischen Muslimen, Christen und Juden, Leipzig 1877.*

❑ *Stern, Samuel M.: ʿAbd al-Jabbār's Account of How Christ's Religion was Fal- sified by the Adoption of Roman Customs, in: Journal of Theological Stud- ies 19 (1968), pp. 128–185.*

❑ *Stern, Samuel M.: Quotations from Apocryphal Gospels in ʿAbd al-Ǧabbār, in: Journal of Theological Studies 18 (1967), pp. 34–57.*

❑ *Street, Tony: Arabic Logic, in: Peter Adamson and Richard C. Taylor (eds.): The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, Cambridge 2005, pp. 572–579.*

❑ *al-Subkī, Tāj al-Dīn Abū Naṣr ʿAbd al-Wahhāb: Tâj Eddîn Es-Subkî's Muʿîd en- niʿam wa mubîd en-niqam. Über die moralischen Pflichten der verschiedenen islamischen Bevölkerungsklassen; mit*

Kürzungen aus dem Arabischen über- setzt von Oskar Rescher, in: Oskar Rescher (ed.) al-Subkī. Gesammelte Werke, sect. II, vol. 2, Osnabrück 1980 (reprint of Constantinople 1925), pp. 71–74.

❑ *Swartz, Merlin: Acquisition (kasb) in Early Kalām, in: Samuel Miklos Stern, Albert Hourani and Vivian Brown (eds.): Islamic Philosophy and the Classi- cal Tradition. Essays Presented by His Friends and Pupils to Richard Walzer on His Seventieth Birthday, Columbia 1972, pp. 355–387.*

❑ *Swartz, Merlin: Ibn al-Jawzī's Kitāb al-Quṣṣāṣ wal-mudhakkirīn, Beirut 1971.*

❑ *Swartz, Merlin: A Seventh-century (A. H.) Sunni Creed. The ʿAqīda wāsiṭiyya of Ibn Taymīya, in: Humaniora Islamica 1 (1973), pp. 91–131.*

❑ *Taheri, Amir: Holy Terror. Inside the World of Islamic Terrorism, Bethesda 1987.*

❑ *Talmon-Heller, Daniella: Fidelity, Cohesion and Conformity within Madh- habs in Zangid and Ayyubid Syria, in: Peri Bearman, Wolfhart Heinrichs and Bernard G. Weiss (eds.): The Islamic School of Law, Cambridge 2005, pp. 94–116.*

❑ *Tamer, Georges: Islamische Philosophie und die Krise der Moderne. Das Ver- hältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes, Leiden and Boston 2001.*

❑ *Taylor, Christopher S.: In the Vicinity of the Righteous. Ziyāra and the Venera- tion of Muslim Saints in Late Medieval Egypt, Leiden 1999.*

❑ *Terrorism. Radical Islamic Influence of Chaplaincy of the U. S. Military and Prisons; Hearing Before the Subcommittee on*

Terrorism, Technology and Homeland Security of the Committee on the Judiciary United States Senate, October 14, 2003, Serial No. J-108–44. Washington D. C. 2004.

- *Theurgus, Iulianus: The Chaldean Oracles. Text, translation and commentary by Ruth Majercik, Leiden 1989.*
- *Thomas, David: Apologetic and Polemic in the Letter from Cyprus and Ibn Taymiyya's al-Jawāb al-ṣaḥīḥ li man baddala dīn al-Masīḥ, in: Rapoport and Ahmed, Ibn Taymiyya and His Times, pp. 247–265.*
- *Titus, Murray T.: Indian Islam, Delhi 1979.*
- *Troll, Christian W.: A Note on the Tafsīr-i Thanāʾ of Thanā Allāh Amritsārī and His Criticism of Sayyid Aḥmad Khān's Tafsīr-i Aḥmadī, in: Islamic Culture 59 (1984), pp. 29–44.*
- *Troupeau, Gérard: Ibn Taymiyya et sa réfutation d'Eutychés, in: Bulletin d'études orientales, 30 (1978), pp. 209–220.*
- *Ṭūghān Shaykh Muḥammadī: al-Muqaddima al-sulṭāniyya fī al-siyāsa al-sharʿiyya, ed. by ʿAbd Allāh Muḥammad ʿAbd Allāh, Cairo 1997.*
- *Türker, Mubahat: Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Ankara 1956.*
- *Tyan, Emile: Méthodologie et sources du droit en Islam (Istiḥsān, Istiṣlāḥ, Siyāsa sharʿiyya), in: Studia Islamica 10 (1959), pp. 79–109.*
- *ʿUbayd Allāh Khān, Sulṭān Jahān Bēgum: Ḥayāt-i Sikanderī, Bhopal 1921. Uçar, Bülent: Recht als Mittel zur Reform von Religion und Gesellschaft. Die türkische Debatte um die Scharia und die Rechtsschulen im 20. Jahrhundert, Würzburg 2005.*

❑ Utvik, Bjørn Olav: A Pervasive Seriousness Invaded the Country. Islamism, Cromwell's Ghost in the Middle East, in: Juhani Koponen (ed.): Between National Histories and Global History, Helsinki 1997, pp. 129–142.

❑ Vajda, George: La connaissance naturelle de Dieu selon al-Ǧāḥiẓ critiqueé par les mu'tazilites, in: Studia Islamica 24 (1966), pp. 19–33.

❑ Valiuddin, Mir: Love of God. The Sufi Approach, Lahore 1979.

❑ Vermij, Rienk: The Calvinist Copernicans. The Reception of the New Astrono- my in the Dutch Republic; 1575–1750, Amsterdam 2002.

❑ Vikør, Knut S.: Between God and the Sultan. A History of Islamic Law, Lon- don 2005.

❑ Vogel, Frank E.: Islamic Law and Legal System. Studies of Saudi Arabia, Leiden and Boston 2000.

❑ Voll, John O.: Islam. Continuity and Change in the Modern World, Syracuse 1982. Voll, John O.: Linking Groups in the Networks of Eighteenth-century Reviv- alist Scholars. The Mizjaji Family in Yemen, in: Nehemia Levtzion and John O. Voll (eds.): Eighteenth-century Renewal and Reform in Islam, Syracuse 1992, pp. 69–92.

❑ Voll, John O.: Muḥammad Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb. An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth Century Medina, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 38 (1975), pp. 32–39.

❑ Voorhoeve, Petrus: Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the Uni- versity of Leiden, Leiden 1957.

❑ Vredenbregt, Jacob: The Haddj. Some of Its Features and

Functions in Indone- sia, in: Bijdraagen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde de Koninlijke Institut 118 (1962), pp. 91–154.

❑ *Waardenburg, Jacques: Muslim Studies of Other Religions. The Medieval Peri- od; 650–1500, in: idem. (ed.): Muslim Perceptions of Other Religions, New York and Oxford 1999, pp. 18–69.*

❑ *Waardenburg, Jacques: World Religions in the Light of Islam, in: Alford T. Welch and Pierre Cachia (eds.): Islam, Edinburgh 1979, pp. 245–275.*

❑ *al-Wābil, Yūsuf b. ʿAbd Allāh b. Yūsuf: Qiyāmat kī nishāniyān, translated by Muḥammad Muqīm b. Ḥāmid ʿAlī Fayḍī, Delhi 2003.*
Wahba, Hafiz: Arabian Days, London 1964.

❑ *Wasella, Jürgen: Vom Fundamentalisten zum Atheisten. Die Dissidentenkar- riere des ʿAbdallāh al-Qaṣīmī (1907–1996), Gotha 1997.*

❑ *Watson, C. William: Islamic Books and Their Publishers. Notes on the Contem- porary Indonesian Scene, in: Journal of Islamic Studies 16 (2005), pp. 177–210.*

❑ *Watt, W. Montgomery: Free Will and Predestination in Early Islam, London 1948.*

❑ *Watt, W. Montgomery: Islamic Creeds, Edinburgh 1994.*

❑ *Watt, W. Montgomery: Khārijite Thought in the Umayyad Period, in: Der Islam 36 (1961), pp. 215–231.*

❑ *Watt, W. Montgomery: The Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh 1973.*

❑ *Weismann, Itzhak: Taste of Modernity. Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus, Leiden and Boston 2001.*

❑ *Weiss, Bernard G.: Ibn Taymiyya on Leadership in the Ritual*

Prayer, in: Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick and Davis Stephan Powers (eds.): Islamic Legal Interpretation. Muftis and Their Fatwas, Cambridge MA and London 1996, pp. 63–71.

❑ *Weiss, Bernard G.: The Spirit of Islamic Law. The Spirit of the Laws, Athens 1998.*

❑ *Weisser, Ursula: Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya über die Methoden der Embryologie, in: Medizinhistorisches Journal 16 (1981), pp. 227–239.*

❑ *Wensinck, Arent Jan: Concordance et indices de la tradition musulmane, 8 vols., Leiden 1936–1988.*

❑ *Wensinck, Arent Jan: The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Develop- ment, London 1965.*

❑ *Wilms, Franz-Elmar: Al-Ghazālīs Schrift wider die Gottheit Jesu, Leiden 1966. Winstedt, Richard O.: A History of Classical Malay Literature, Kuala Lumpur 1969.*

❑ *Winstedt, Richard O.: The Advent of Muhammadanism in the Malay Penin- sula and Archipelago, in: Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society 77 (1917), pp. 171–175.*

❑ *Wolfson, Harry Austryn: The Philosophy of the Kalam, Cambridge and London 1976.*

❑ *Wood, Robert: An Essay on the Original Genius and Writings of Homer. With a Comparative View of the Ancient and Present State of the Troade, London 1769.*

❑ *Wright, Lawrence: The Looming Tower. Al-Qaeda and the Road to 9/11, New York 2007.*

❑ *Yasushi, Kosugi: al-Manār Revisited. The „Lighthouse" of the Islamic Revival, in: Stéphane A. Dudoignon and Komatsu Hisao*

(eds.): Intellectuals in the Modern Islamic World. Transmission, Transformation, Communication, Abingdon 2006, pp. 3–39.

❑ Yule, Sir Henry: Hobson-Jobson. A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases and of Kindred Terms, ed. by William Crooke, London 1903.

❑ Yusof, Ahmad Ikbal: Ibn Qayyim's Critique of Philosophical Sufism. The Refutation of al- Tilimsānī's Version of Waḥdat al-Wujūd, Surakarta 2003.

❑ Yusof, Ahmad Ikbal b. Mohd: Ibn Qayyim's Critique of Philosophical Sufism. The Refutation of al-Tilimsānī's Version of Waḥdat al-Wujūd, M. A. Thesis, Kuala Lumpur 2004.

❑ al-Zayyaat, Montasser: The Road to Al-Qaeda. The Story of bin Laaden's Right-Hand Man, London 2002.

❑ Zebiri, Kate: Muslims and Christians Face to Face, Oxford 1997.

❑ Zymner, Rüdiger: Gattungen aus literaturwissenschaftlicher Sicht, in: Stephan Conermann (ed.): Was sind Genres? Nicht-abendländische Kategorisierun- gen von Gattungen, Berlin 2011, pp. 7–21.

❑ Gaborieau, Marc: Criticizing the Sufis. The Debate in Early Nineteenth Century India, in: Frederick de Jong and Bernd Radtke (eds.): Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics, Leiden 1999, pp. 452–467.

❑ Gaborieau, Marc: Late Persian, Early Urdu. The Case of "Wahhabi" Literature (1818–1857), in: Françoise Delvoye (ed.): Confluence of Culture. French Contributions to Indo-Persian Studies, Delhi 1994, pp. 170–196.

❑ Galen: al-Ṣināʿa al-ṣaghīra, ed. by M. S. Sālim, Cairo 1988.

❑ *Galigo, Andi Syamsul Bahri: Pemikiran Tasauf Syeikh Abu Mahasin Yusuf al-Taj, Kuala Lumpur 2004.*

❑ *Galston, Miriam: al-Fārābī on Aristotle's Theory of Demonstration, in: Parviz Morewedge (ed.): Islamic Philosophy and Mysticism, Delmar and New York 1981, pp. 23–24.*

❑ *Gardet, Louis, and Anawati, Georges C.: Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée, Paris 1948.*

❑ *Gardet, Louis, and Anawati, Georges C.: Les grands problèmes de la théologie musulmane. Dieu et la destine de l'homme, Paris 1967.*

❑ *Gaudeul, Jean-Marie: Encounters and Clashes. Islam and Christianity in History, 2 vols., Rome 2000.*

❑ *Gellner, Ernest: Muslim Society, Cambridge 1981.*

❑ *Gerber, Haim: Islamic Law and Culture. 1600–1840, Leiden 1999.*

❑ *al-Ghazālī, Abū Ḥāmid: Deliverance from Error. An Annotated Translation of "al-Munqidh min al-ḍalāl" and other Relevant Works of al-Ghazālī, transl. by Richard Joseph McCarthy, Louisville 1980.*

❑ *al-Ghazālī, Abū Ḥāmid: Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les évangiles. Texte établi, traduit et commenté par Robert Chidiac, Paris 1939.*

❑ *Giladi, Avner: Children of Islam. Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society, New York 1968.*

❑ *Giladi, Avner: Gender Differences on Child Rearing and Education. Some Preliminary Observations with Reference to Medieval Muslim Thought, in: al-Qantara 16 (1995), pp. 291–301.*

❑ *Giladi, Avner: Some Notes on Taḥnīk in Medieval Islam, in: Journal of Near Eastern Studies 47 (1988), pp. 175–179.*

❑ *Gimaret, Daniel: Les noms divins en Islam. Exégése lexicographiqe et théologique, Paris 1988.*

❑ *Gimaret, Daniel: Théories de l'acte humain dans l'école hanbalite, in: Bulletin d'études orientales 28 (1977), pp. 165–78.*

❑ *Gimaret, Daniel: Théories de l'acte humain en théologie musulmane, Paris 1980.*

❑ *Girdner, Scott Michael: Reasoning with Revelation. The Significance of the Koranic Contextualization of Philosophy in al-Ghazālī's Mishkāt al-Anwār (the Niche of Lights), unpublished dissertation, Boston University 2010.*

❑ *Glasmeier, Michael: Loop. Zur Geschichte und Theorie der Endlosschleife am Beispiel Rodney Grahams, key note speech, May 5, 2011 in the course of the conference "Wiederaufgelegt. Zur Appropriation von Texten und Büchern in Büchern" (May 5–7, 2011) organized by Annette Gilbert, Peter Szondi Institute, Free University, Berlin.*

❑ *Gobillot, Genevieve: La fiṭra. La conception originelle; ses interprétations et functions chez les penseurs musulmans, Cairo 2000.*

❑ *Gobillot, Genevieve: L'Épitre du discours sur la fiṭra (Risāla fī-l-kalām 'alā-lfiṭra) de Taqī-l-Dīn Aḥmad Ibn Taymīyya (661/1262–728/1328). Présentation et traduction annotée, in: Annales Islamologiques 20 (1984), pp. 29–53.*

❑ *Gökalp, Altan: Les fruits de l'arbre plutôt que ses racines. Le Suleymanisme, in: Marc Gaborieau, Alexandre Popovic and Thierry Zarcone (eds.): Naqshbandis.*

❑ *Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique*

musulman, Istanbul and Paris 1990, pp. 421–435.

❑ *Goldziher, Ignaz: Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden 1920.*

❑ *Goldziher, Ignaz: Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīt, in: Joseph Desomogyi (ed.): Ignaz Goldziher. Gesammelte Schriften, Hildesheim 1970 (reprint), vol. 5, pp. 108–114.*

❑ *Goldziher, Ignaz: Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften, in: Joseph Desomogyi (ed.): Ignaz Goldziher. Gesammelte Schriften, Hildesheim 1970, vol. 5, pp. 357–400.*

❑ *Goldziher, Ignaz: The Attitude of Orthodox Islam Toward the "Ancient Sciences", in: Merlin L. Swartz (ed.): Studies on Islam, New York and Oxford 1981, pp. 185–215.*

❑ *Goldziher, Ignaz: The Ẓāhirīs. Their Doctrine and Their History; a Contribution to the History of Islamic Theology, Leiden 2007.*

❑ *Goldziher, Ignaz: Ueber muhammedanische Polemik gegen Ahl al-kitâb, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 32 (1878), pp. 341–387.*

❑ *Graf, Georg: Geschichte der christlichen arabischen Literatur, vol. 2: Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts, Vatican City 1947.*

❑ *Griffel, Frank: Al-Ghazālī's Appropriation of Ibn Sīnā's Views on Causality and the Development of the Science in Islam, in: Uluslararası İbn Sīnā sempozyumu bildiriler (May 22–24, 2008), vol. 2, pp. 105–115.*

❑ *Griffel, Frank: Al-Ghazālī's Philosophical Theology, Oxford 2009.*

❑ *Griffel, Frank: Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung*



zu al-Ghazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen, Leiden, Bosten and Cologne 2000.

❑ *Griffel, Frank: The Harmony of Natural Law and Shari'a in Islamist Theology, in: Abbas Amanat and Frank Griffel (eds.): Shari'a. Islamic Law in the Contemporary Context, Stanford 2007, pp. 38–61.*

❑ *Griffith, Sidney H.: Apologetics and Historiography in the Annals of Eutychius of Alexandria. Christian Self-Definition in the World of Islam, in: Rifaat Ebied and Herman Teule (eds.): Studies on the Christian Arabic Heritage. In Honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir S. I. at the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday, Louvain 2004, pp. 65–90.*

❑ *Griffith, Sidney H.: Eutychios of Alexandria, in: Alexander P. Kazhdan (ed.): The Oxford Dictionary of Byzantinum, New York and Oxford 1991, vol. 2, p. 760.*

❑ *Gupta, Narayani: Delhi Between Two Empires. 1803–1931. Society, Government and Urban Growth, Delhi 1981.*

❑ *Gutas, Dimitri: Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works, in: Charles Burnett (ed.): Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions, London 1993, pp. 29–76.*

❑ *Gutas, Dimitri: Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, Leiden 1988.*

❑ *Gutas, Dimitri: Fārābī, Abū Naṣr i. Biography, in: Ehsan Yarshater (ed.): Encyclopedia Iranica, vols. 1–14, London 1985–2008, vol. 9, New York 1999, pp. 208–213.*

❑ *Gutas, Dimitri: Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid*

Society (2nd–4th/8th–10th Centuries), London and New York 1998.

❑ Gutas, Dimitri: Pre-Plotinian Philosophy in Arabic (other than Platonism and Aristotelianism). A Review of the Sources, in: Wolfgang Haase (ed.): Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, Berlin and New York 1994, vol. II. 361, pp. 4939–4973.

❑ Gutas, Dimitri: The Heritage of Avicenna. The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000 – ca. 1350, in: Jules Janssens and Daniel De Smet (eds.): Avicenna and His Heritage. Acts of the International Colloquium, Leuven – Louvainla-Neuve September 8–11, 1999, Leuven 2002, pp. 81–97.

❑ Gutas, Dimitri: The Logic of Theology (kalām) in Avicenna, in: Dominik Perler and Ulrich Rudolph (eds.): Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter, Leiden and Boston 2005, pp. 59–72.

❑ Gutas, Dimitri: The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century. An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy, in: British Journal of Middle Eastern Studies 29 (2002), pp. 5–25.

❑ Hakkı, İzmirli İsmail: Yeni İlm-i Kelam, 2 vols., Istanbul 1920.

❑ Hallaq, Wael B.: A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh, Cambridge 1997.

❑ Hallaq, Wael B.: An Introduction to Islamic Law, Cambridge and New York 2009.

❑ Hallaq, Wael B.: Authority, Continuity and Change in Islamic Law, Cambridge 2001.

❑ Hallaq, Wael B.: Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians. Translated with an Introduction and Notes, Oxford 1993.

❑ Hallaq, Wael B.: Ibn Taymiyya on the Existence of God, in: Acta



Orientalia 52 (1991), pp. 49–69.

❑ *Hallaq, Wael B.: Logic. Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunnī Jurisprudence, in: Arabica 37 (1990), pp. 315–358.*

❑ *al-Hamadhānī, ʿAbd al-Jabbār b. Aḥmad: Critique of Christian Origins. A Parallel English-Arabic Text; ed., transl. and annotated by Gabriel Said Reynolds and Samir Khalil Samir, Provo 2010.*

❑ *Hamilton, Richard F.: The Social Misconstruction of Reality. Validity and Verification in the Scholarly Community, New Haven and London 1996.*

❑ *Haqq, Sirajul: Ibn-Taimiyya's Conception of Analogy and Consensus, in: Islamic Culture 17 (1943), pp. 77–87.*

❑ *Haqque, Serajul: Ibn Taimīyyah, in: Mian Mohammad Sharif (ed.): A History of Muslim Philosophy. With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands, 2 vols., Wiesbaden 1963–1966, vol. 2, pp. 796–819.*

❑ *Haroon, Sana: Frontier of Faith. Islam in the Indo-Afghan Borderland, New York 2007.*

❑ *Hartmann, Angelika: an-Nāṣir li-Dīn Allāh (1180–1225). Politik, Religion, Kultur in der späten ʿAbbāsidenzeit, Berlin and New York 1975.*

❑ *Hartmann, Angelika: Bemerkungen zu Handschriften ʿUmar as-Suhrawardīs, echten und vermeintlichen Autographen, in: Der Islam 60 (1983), pp. 112–142.*

❑ *Hartmann, Angelika: Eine orthodoxe Polemik gegen Philosophen und Freidenker – Eine zeitgenössische Schrift gegen Ḥāfiẓ? – Muʿīn ud-Dīn Yazdī und sein "Tarǧama-yi rašf an-naṣāʾiḥ", in: Der Islam*

56 (1979), pp. 274–293.

❑ Hartmann, Angelika: Ismā'īlitische Theologie bei sunnitischen 'ulamā' des Mittelalters?, in: Ludwig Hagemann and Ernst Pulsfort (eds.): "Ihr alle aber seid Brüder". Festschrift für A. Th. Khoury zum 60. Geburtstag, Würzburg and Altenberge 1990, pp. 190–206.

❑ Hartmann, Angelika: Kosmogonie und Seelenlehre bei 'Umar as-Suhrawardī (st. 632/1234), in: Dieter Bellmann (ed.): Gedenkschrift Wolfgang Reuschel, Akten des III. Arabistischen Kolloquiums, Leipzig, 21.-22. November 1991, Stuttgart 1994, pp. 135–156.

❑ Hartmann, Angelika: La prédication islamique au moyen age. Ibn al-Ǧauzī et ses sermons (fin du 6/12e siecle), in: Quaderni di Studi Arabi 5–6 (1987–88), pp. 337–345.

❑ Hartung, Jan-Peter: Viele Wege und ein Ziel. Leben und Wirken von Sayyid Abū al-Ḥasan 'Alī al-Ḥasan Nadwī (1914–1999), Würzburg 2004.

❑ Harun, Nasrun: Ijtihad Ibn Qayyim al-Jauziyyah dalam Konteks Perubahan Sosial, Ph. D. thesis, Jakarta 1997.

❑ Hasan, Mushirul: From Pluralism to Seperatism. Qasbas in Colonial Awadh, New Delhi 2004.

❑ Hawting, Gerald R.: Širk and 'Idolatry' in Monotheist Polemic, in: Uri Rubin and David J. Wasserstein (eds.): Dhimmis and Others. Jews and Christians and the World of Classical Islam, Winona Lake 1997, pp. 107–126.

❑ Haykel, Bernard: Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkānī, Cambridge 2003.

❑ Heer, Nicholas: Ibn Taymiyah's Empiricism, in: Farhad Kazemi and Robert Duncan McChesney (eds.): A Way Prepared. Essays

on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder, New York and London 1988, pp. 109–115.

❑ *Heer, Nicholas: The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture. Ibn Taymiyyah and the Mutakallimun, in: Mustansir Mir (ed.): Literary Heritage of Classical Islam. Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy, Princeton 1993, pp. 181–195.*

❑ *Heimbach, Marfa: Die Entwicklung der islamischen Gemeinschaft in Deutschland seit 1961, Berlin 2001.*

❑ *Heinen, Anton: Islamic Cosmology. A Study of as-Suyūṭī's al-Hay'a as-Saniyya fī l-hay'a as-sunniyya, Stuttgart 1982.*

❑ *Hermansen, Marcia K.: Dreams and Dreaming in Islam, in: Kelly Bulkeley (ed.): Dreams. A Reader in the Religious, Cultural and Psychological Dimensions of Dreaming, New York 2001.*

❑ *Hermansen, Marcia K.: Translator's Introduction, in: Walī Allāh: The Conclusive Argument from God. Shāh Walī Allāh of Delhi's Ḥujjat Allāh al-Bāligha, transl. by Marcia K. Hermansen, Leiden 1995, pp. xv–xl.*

❑ *Hick, John: Arguments for the Existence of God, London 1970.*

❑ *Hirschler, Konrad: Pre-Eighteenth Century Traditions of Revivalism. Damascus in the Thirteenth Century, in: Bulletin of the School for Oriental and African Studies 68 (2005), pp. 195–214.*

❑ *Holland, Muhtar (transl.): Public Duties in Islam. The Institution of the Ḥisba, Leicester 1982.*

❑ *Holmes Katz, Marion: The Birth of the Prophet Muhammad, Leiden 2007.*

❑ *Holt, Peter M.: The Age of the Crusades, London and New York 1986.*

❑ *Holthuis, Susanne: Intertextualität. Aspekte einer rezeptionsorientierten Konzeption, Tübingen 1993.*

❑ *Holtzman, Livnat: Human Choice, Divine Guidance and the Fiṭra Tradition. The Use of Ḥadīth in Theological Treatises by Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya, in: Rapoport and Ahmed, Ibn Taymiyya and His Times, pp. 163–188.*

❑ *Holtzman, Livnat: Ibn Qayyim al-Jawziyyah, in: Joseph Lowry and Devin Stewart (eds.): Essays in Arabic Literary Biography 1350–1850, Wiesbaden 2009, pp. 201–223.*

❑ *Hoover, Jon: God Acts by His Will and Power. Ibn Taymiyya's Theology of a Personal God in His Treatise on the Voluntary Attributes, in: Rapoport and Ahmad, Ibn Taymiyya and His Times, pp. 55–77.*

❑ *Hoover, Jon: Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism, Leiden and Boston 2007.*

❑ *Hoover, Jon: Islamic Universalism. Ibn Qayyim al-Jawziyya's Salafī Deliberations on the Duration of Hell-Fire, in: The Muslim World 99 (2009), pp. 181–201.*

❑ *Hoover, Jon: Perpetual Creativity in the Perfection of God. Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of this World, in: Journal of Islamic Studies 15 (2004), pp. 287–329.*

❑ *Hoover, Jon: The Apologetic and Pastoral Intentions of Ibn Qayyim al-Jawziyya's Polemic against Jews and Christians, in: The Muslim World 100 (2010), pp. 476–489.*

❑ *Hooykaas, Reijer: Religion and the Rise of Modern Science, Edinburgh 1972.*

❑ *Hourani, George F.: Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient*

and Early Medieval Times, Princeton 1995.

❑ *Howell, Julia Day: Sufism and the Indonesian Islamic Revival, in: The Journal of Asian Studies 60 (2001), pp. 701–729.*

❑ *Hunter, William W.: Our Indian Muslims, are They Bound in Conscience to Rebel Against the Queen?, Delhi 1969. [1st ed. 1876].*

❑ *Hurgronje, C. Snouck: Mekka in the Latter Part of the 19th Century. Daily Life, Customs and Learning of the Moslims of the East-India-Archipelago, Leiden 1970.*

❑ *Hurvitz, Nimrod: Competing Texts. The Relationship between al-Mawardi's and Abu Ya'la's al-Ahkam al-sultaniyya, Cambridge 2007.*

❑ *Hurvitz, Nimrod: The Mukhtaṣar of al-Khiraqī, in: Ron Shaham (ed.): Law, Custom and Statute in the Muslim World, Leiden 2007, pp. 1–16.*

❑ *Husson, Lawrence: Indonesians in Saudi Arabia. Worship and Work, in: Studia Islamika 4 (1997), pp. 109–135.*

❑ *Ibn Abdil-Wahab, Imam Muhammad: Die Bedingungen, Säulen und Pflichten des Gebetes, translated from English into Germany by Abu Imran, 2005.*

❑ *Ibn Abdil-Wahab, Imam Muhammad: Religiöse Erscheinungen der Dschahiliya, translated from English to German by Azad Ibn Muhammad, 2004.*

❑ *Ibn al-'Arīf, Abū al-'Abbās: The Attractions of Mystical Sessions, London 1980.*

❑ *Ibn al-Baṭrīq, Sa'īd: Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales, 2 vols., ed. By Louis Cheikho, Carra de Vaux and Habib Zayyat,*

Louvain 1954.

❑ *Ibn Bāz, ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAbd Allāh: Islamic Fatawa Regarding Women, London 1996.*

❑ *Ibn Baz, Abdu-l-Aziz Ibn Abdullah: Die Art des Propheten, das Gebet zu verrichten, translated from English into German by K. al-Akad, 2004.*

❑ *bin Baz, Abdul Aziz: Wichtige Lektionen für die Muslimische Gemeinschaft, translated by Umm Amani al-Akad, 2003.*

❑ *Ibn al-Jawzī: The Devil's Delusion, transl. by David Samuel Margoliouth, in: Islamic Culture 9 (1935), pp. 1–21, 10 (1935) pp. 20–39.*

❑ *Ibn Kathir: Erläuterung von missverstandenen Versen, translated from Bosnian into German by S. D., 2001.*

❑ *Ibn Khaldūn: The Muqaddimah. An Introduction to History, 3 vols., transl. by Franz Rosenthal, New York 1974.*

❑ *Ibn Khaldūn: Muqaddimat Ibn Khaldūn. Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun; texte arabe publié d'aprés les manuscrits de la Bibliothéque Impériale par M. Quatremére, 3 vols., Beirut 1970 (reprint of Paris 1858).*

❑ *Ibn Khallikān: Kitāb Wafayāt al-aʿyān. Biographical Dictionary; transl. from the Arabic by Mac Guckin de Slane, 4 vols., Beirut 1970.*

❑ *Ibn Nizar, Tamar Jaya: Pemikiran Kalām Ibn Qayyim al-Jauziyyah, Ph.D. thesis Jakarta 1999.*

❑ *Ibn Rushd (Averroes): Kitāb Faṣl al-maqāl with its Appendix (ḍamīma) and an Extract from kitāb al-Kashf ʿan manāhiǧ al-adilla, Arabic text edited by George F. Hourani, Leiden 1959.*

❑ *Ibn Sīnā, Abū ʿAlī: Avicenna's De Anima (Arabic Text) Being*

the Psychological Part of Kitāb al-Shifā', ed. by Fazlur Rahman, London, New York and Toronto 1959.

❑ *Ibn Sīnā, Abū 'Alī: Ithbāt al-nubuwwāt (Proof of Prophecies), ed. by Michael E. Marmura, Beirut 1968.*

❑ *Ibn Sīnā, Abū 'Alī: Livre des directives et remarques (Kitāb al-Ishārāt wa l-tanbīhāt), traduction avec introduction et notes par A. M. Goichon, Beyrut and Paris 1951.*

❑ *Ibrahim, Mohd. and Takiyuddin, H.: Konsep Tauhid dan Sifat-sifat Allah Menurut Ibn Qayyim al-Jawziyya, M. A. thesis, Kuala Lumpur 1999.*

❑ *Ibrahim, Saeed Hasan: Basic Principles of Criminal Procedure under Islamic Shari'a, in: Muhammad A. Abdel Haleem, Adel Omar Sharif and Kate Daniels (eds.): Criminal Justice in Islam. Judicial Procedure in the Sharī'ah, London 2003, pp. 17–34.*

❑ *Idleman Smith, Jane and Yazbeck Haddad, Yvonne: The Islamic Understanding of Death and Resurrection, Albany 1981.*

❑ *al-Iṣfahānī, Rāghib: al-I'tiqādāt, ed. by Shamrān al-'Ajli, Beirut 1988.*

❑ *Islahi, Abdul Azim: Economic Thought of Ibn al Qayyim (1292–1350 A. D.), Jeddah 1984.*

❑ *Ismail, Masthurah: Analisis Terhadap Pandangan Ibn Qayyim al-Jawziyya mengenai Hak Beragama Orang bukan Islam di dalam Negara Islam. Kajian dalam Aḥkām ahl al-Dhimmah, M. A. thesis, Kuala Lumpur 2007.*

❑ *Izutsu, Toshihiko: The Structure of Ethical Terms in the Koran. A Study in Semantics, Tokyo 1959.*

❑ *İzgi, Cevat: Osmanlı Medreselerinde İlim, Istanbul 1997.*

❑ *Jackson, Sherman A.: Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus, in: Journal of Semitic Studies 39 (1994), pp. 41–85.*

❑ *Jackson, Sherman A.: Islamic Law and the State. The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī, Leiden and New York 1996.*

❑ *Jackson, Sherman A.: The Alchemy of Domination? Some Asharite Responses to Mutazilite Ethics, in: International Journal of Middle Eastern Studies 31 (1999), pp. 185–201.*

❑ *Jadaane, Fehmi: L'influence du stoícisme sur la pensé musulmane, Beirut 1968.*

❑ *Jaffe, Kineret S.: The Concept of Genius. Its Changing Role in Eighteenth-Century French Aesthetics, in: Journal of the History of Ideas 41 (1980), pp. 579–599.*

❑ *Jalbani, Ghulam Husain: Teachings of Shāh Walīyullāh of Delhi, Lahore 1967.*

❑ *Jansen, Johannes J. G.: Ibn Taymiyyah and the Thirteenth Century. A Formative Period of Modern Muslim Radicalism, in: Quaderni di Studi Arabi 5–6 (1987–88), pp. 391–396.*

❑ *Jansen, Johannes J. G.: The Creed of Sadat's Assassins. The Contents of "The Forgotten Duty" Analyzed, in: Die Welt des Islams 25 (1985), pp. 1–30.*

❑ *Jansen, Johannes J. G.: The Dual Nature of Islamic Fundamentalism, Ithaca 1997.*

❑ *Jansen, Johannes J. G.: The Neglected Duty. The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East, New York 1986.*

❑ *Jawādī Amlī, Āyat Allāh: al-ʿAqīda min khilāl al-fiṭra fī al-Qurʾān,*

Beirut 1994.

❑ *Jedrej, Marian Charles and Shaw, Rosalind (eds.): Dreaming, Religion, and Society in Africa, Leiden 1993.*

❑ *Johansen, Baber: A Perfect Law in an Imperfect Society. Ibn Taymiyya's Concept of "Governance in the Name of the Sacred Law", in: Peri Bearman, Wolfhart Heinrichs and Bernard G. Weiss (eds.), The Law Applied, pp. 259–294.*

❑ *Johansen, Baber: Contingency in a Sacred Law. Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh, Boston and Leiden 1999.*

❑ *Johansen, Baber: La découverte des choses qui parlent. La légalisation de la torture judiciaire en droit musulman (XIIIe–XIVe siecles), in: Enquéte, anthropologie, histoire, sociologie 7 (1998), pp. 175–202.*

❑ *Johansen, Baber: Signs as Evidence. The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263–1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1351) on Proof, in: Islamic Law and Society 9 (2002), pp. 168–193.*

❑ *Johns, Anthony H.: Friends in Grace. Ibrāhīm al-Kūrānī and ʿAbd al-Ràūf al-Singkelī, in: Saifuddin Udin (ed.): Spectrum. Essays Presented to Sutan Takdir Alisjahbana, Jakarta 1978, pp. 469–485.*

❑ *Johns, Anthony H.: From Coastal Settlement to Islamic School and City. Islamization in Sumatra, the Malay Peninsula and Java, in: Hamdard Islamicus 4 (1981), pp. 3–28.*

❑ *Johns, Anthony H.: Islam in Southeast Asia. in: Mircea Eliade (ed.): The Encyclopedia of Religion, 16 vols., New York 1987, vol. 7, pp. 410–411.*

❑ *Johns, Anthony H.: Nur al-Daqàiq by Shams al-Din of Pasai, in: Journal of Royal Asiatic Society 73 (1953), pp. 137–151.*

❑ *Johns, Anthony H.: Sufism as a Category in Indonesian Literature and History, in: Journal of Southeast Asian History 2 (1961), pp. 10–23.*

❑ *Johns, Anthony H.: The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet, Canberra 1965.*

❑ *Jokisch, Benjamin: Ijtihād in Ibn Taymiyya's Fatāwā, in: Robert Gleave and Eugenia Kermeli (eds.): Islamic Law. Theory and Practice, London and New York 1997, pp. 119–137.*

❑ *Jokisch, Benjamin: Islamic Imperial Law. Harun-al-Rashid's Codification Project, Berlin and New York 2007.*

❑ *Jokisch, Benjamin: Islamisches Recht in Theorie und Praxis. Analyse einiger kaufrechtlicher Fatwas von Taqī'd-Dīn Aḥmad b. Taymiyya, Berlin 1996.*

❑ *Jones, Kenneth W.: Arya Dharm. Hindu Consciousness in the 19th Century Punjab, Cambridge 1976.*

❑ *Jonker, Gerdien: Die Verortung der islamischen Gemeinden im deutschen Umfeld, in: idem (ed.): Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland, Berlin 1999, pp. 131–146.*

❑ *Jonker, Gerdien: Eine Wellenlänge zu Gott. Der Verband der Islamischen Kulturzentren in Europa, Berlin 2002.*

❑ *Jonker, Gerdien: The Evolution of the Naqshbandi-Mujaddidi. Sulaymançis in Germany, in: Jamal Malik and John Hinnells (eds.): Sufism in the West, London 2006, pp. 71–85.*

❑ *Kamali, Mohammad Hashim: Shari'ah Law. An Introduction, Oxford 2008, pp. 225–226.*

❑ *Kaptein, Nico: Meccan Fatwas from the End of the Nineteenth*

Century on Indonesian Affairs, in: Studia Islamika 2 (1995), pp. 141–160.

❑ *Kaptein, Nico J. G.: Muhammad's Birthday Festival. Early History in the Central Muslim Lands and the Development in the Muslim West until the 10th/16th Century, Leiden 1993.*

❑ *Karamustafa, Ahmet: Sufism. The Formative Period, Edinburgh 2007.*

❑ *al-Karmī, Marʿī b. Yūsuf: al-Kawākib al-durriyya fī manāqib al-mujtahid Ibn Taymiyya, ed. by Najm ʿAbd al-Raḥmān Khalaf, Beirut 1406/1986.*

❑ *Kassis, Hanna E.: Critique of Scriptures. Polemics of al-Jâhiz and Ibn Hazm Against Christianity and Judaism, in: Yossef Schwartz and Volkhard Krech (eds.): Religious Apologetics. Philosophical Argumentation, Tübingen 2004, pp. 237–250.*

❑ *Katz, Marion Holmes: The Birth of the Prophet Muhammad, Leiden 2007.*

❑ *Kennedy-Day, Kiki: Books of Definition in Islamic Philosophy. The Limits of Words, London and New York 2003.*

❑ *Kerr, Malcolm H.: Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad ʿAbduh and Rashid Rida. Berkeley and Los Angeles 1966.*

❑ *Khalid, Anas: The Mukhtasar of Al-Khiraqi, Ph.D thesis, New York University 1992.*

❑ *Khan, Qamaruddin: The Political Thought of Ibn Taymiyah, Lahore 1983.*

❑ *Khan, Shaharyar Muhammad: Begums of Bhopal, London 2000.*

❑ *Khānpūrī, ʿAbd al-Aḥad: Tadhkira-i ʿulamāʾ-i Khānpūr, Lahore*

1985.

❑ *Kitchlu, T. N.: Widows in India, New Delhi 1993.*

❑ *Knysh, Alexander D.: Ibn ʿArabī in the Later Islamic Tradition. The Making of a Polemical Image in Medieval Islam, Albany 1999.*

❑ *Knysh, Alexander D.: Islamic Mysticism. A Short History, Leiden 2000.*

❑ *van Koningsveld, Pieter Sjörd: The Islamic Image of Paul and the Origin of the Gospel of Barnabas, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 20 (1996), pp. 200–228.*

❑ *Kratz, E. Ulrich: Malay as Lingua Franca. A Historical Survey, in: Malay Literature 12 (1999), pp. 46–57.*

❑ *Kraus, Paul: Les "Controverses" de Fakhr al-Dīn Rāzī, in: Bulletin de l'Institut d'Égypte 19 (1937), pp. 187–214.*

❑ *Krawietz, Birgit: Ḍarūra in Modern Islamic Law. The Case of Organ Transplantation, in: Robert Gleave and Eugenia Kermeli (eds.): Islamic Law. Theory and Practice, London and New York 1997, pp. 185–193.*

❑ *Krawietz, Birgit: Ibn Qayyim al-Jawzīyah. His Life and Works, in: Mamlūk Studies Review 10 (2006), pp. 19–64.*

❑ *Krawietz, Birgit: Ibn Taymiyya, Vater des islamischen Fundamentalismus? Zur westlichen Rezeption eines mittelalterlichen Schariatsgelehrten, in: Manuel Atienza, Enrico Pattaro, Martin Schulte, Boris Topornin and Dieter Wyduckel (eds.): Theorie des Rechts in der Gesellschaft. Festschrift für Werner Krawietz zum 70. Geburtstag, Berlin 2003, pp. 39–62.*

❑ *Krawietz, Birgit: Transgressive Creativity in the Making. Ibn Qayyim al-Ǧawziyyah's Reframing within Ḥanbalī Legal Methodology, in:*

Bori and Holtzman, A Scholar in the Shadow, pp. 43–62.

❑ *von Kügelgen, Anke: Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam, Leiden 1994.*

❑ *von Kügelgen, Anke: Dialogpartner im Widerspruch. Ibn Rushd und Ibn Taymīya über die „Einheit der Wahrheit", in: Rüdiger Arnzen and Jörn Thielmann (eds.): Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science Dedicated to Gerhard Endress on His Sixty-fifth Birthday, Leuven 2004, pp. 455–481.*

❑ *von Kügelgen, Anke: Ibn Taymīyas Kritik an der aristotelischen Logik und sein Gegenentwurf, in: Dominik Perler and Ulrich Rudolph (eds.): Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und lateinischen Mittelalter, Leiden and Boston 2005, pp. 167–225.*

❑ *Kühn, Wilfried: Die Rehabilitierung der Sprache durch den arabischen Philologen as-Sīrāfī, in: Burkhard Mojsisch (ed.): Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter, Amsterdam 1986, pp. 301–402.*

❑ *Lacroix, Stéphane: Al-Albani's Revolutionary Approach to Hadith, in: ISIM Review 21 (2008), pp. 6–7.*

❑ *Laffan, Michael F.: Islamic Nationhood and Colonial Indonesia. The Umma Below the Winds, London and New York 2003.*

❑ *Lambert-Hurley, Siobhan: Muslim Women, Reform and Princely Patronage. Nawab Sultan Jahan Begam of Bhopal, London 2007.*

❑ *Lambton, Ann K. S.: Changing Concepts of Authority in the Late Ninth/Fifteenth and Early Tenth/Sixteenth Centuries, in: Alexander*

S. Cudsi and 'Alī al-Dīn Hillal (eds.): Islam and Power, Baltimore 1981, pp. 49–71.

❑ *Lambton, Ann K. S.: State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory, Oxford and New York 1981.*

❑ *Landau-Tesseron, Ella: The Cyclical Reform. A Study of the Mujaddid Tradition, in: Studia Islamica 79 (1989), pp. 79–119.*

❑ *Langermann, Tzvi: Abū al-Faraj Ibn al-Ṭayyib on Spirit and Soul, in: Le Muséon 122 (2009), pp. 149–159.*

❑ *Langermann, Tzvi: David Ibn Shoshan on Spirit and Soul, in: European Journal of Jewish Studies 1 (2007), pp. 63–86.*

❑ *Langermann, Tzvi: Ibn Kammūna and the "New Wisdom" of the Thirteenth Century, in: Arabic Sciences and Philosophy 15 (2005), pp. 277–327.*

❑ *Langermann, Tzvi: The Naturalization of Science in Ibn Qayyim al-Ǧawziyyah's Kitāb al-Rūḥ, in: Bori and Holtzman, A Scholar in the Shadow, pp. 211–228.*

❑ *Laoust, Henri: Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqī-d-Dīn Aḥmad Ibn Taimīya, canoniste Ḥanbalite. Né à Ḥarrān en 661/1262, mort à Damas en 728/1328; thèse pour le doctorat, Cairo 1939.*

❑ *Laoust, Henri: La biographie d'Ibn Taymīya d'apres Ibn Kathīr, in: Bulletin d'ètudes orientales 9 (1942), pp. 115–162.*

❑ *Laoust, Henri: La profession de foi d'Ibn Baṭṭa. Traditionniste et jurisconsulte musulman d'école hanbalite mort en Irak à 'Ukbarâ en 387/997, Damascus 1958.*

❑ *Laoust, Henri: La profession de foi d'Ibn Taymiyya. Texte,*

traduction et commentaire de la Wāsiṭiyya, Paris 1986.

❑ *Laoust, Henri: Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855–656/1258), in: Revue des ètudes islamiques 1 (1959), pp. 67–128.*

❑ *Laoust, Henri: Le Hanbalisme sous les mamlouks bahrides (658–784/1260–1382), in: Revue des études islamiques 28 (1960), pp. 1–71.*

❑ *Laoust, Henri (transl.): Le traité de droit public d'Ibn Taimīya, Damascus (Institut Français) 1952.*

❑ *Laoust, Henri: Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane, Paris 1965.*

❑ *Laoust, Henri: L'influence d'Ibn-Taymiyya, in: Alford T. Welch and Pierre Cachia (eds.): Islam. Past Influence and Present Challenge, New York 1979, pp. 15–33.*

❑ *Laoust, Henri (trans.): Traité sur la Ḥisba/al-ḥisba fī al-islām aw waẓīfat al-ḥukūma al-islāmiyya, in: Revue des ètudes islamique 52 (1984), pp. 17–208.*

❑ *Lapidus, Ira M.: A History of Islamic Societies, Cambridge 1988.*

❑ *Layish, Aharon: Saudi Arabian Legal Reform as a Mechanism to Moderate Wahhabi Doctrine, in: Journal of the American Oriental Society 107 (1987), pp. 279–292.*

❑ *Lazarus-Yafeh, Hava: Étude sur la polémique islamo-chrétienne. Qui était l'auteur de al-Radd al-ğamīl li-ilāhiyyat ʿĪsā bi-ṣarīḥ al-Injīl attribué a al-Ġazzalī, in: Revue des Sciences Religieuses 37 (1969), pp. 219–238.*

❑ *Lazarus-Yafeh, Hava: Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism, Princeton 1992.*

❑ *Lazarus-Yafeh, Hava: Some Neglected Aspects of Medieval*

Muslim Politics Against Christianity, in: Harvard Theological Review 89 (1996), pp. 61–84.

❑ *Leder, Stefan: Postklassisch und vormodern. Beobachtungen zum Kulturwandel in der Mamlūkenzeit, in: Stephan Conermann and Anja Pistor-Hatam (eds.): Die Mamlūken. Studien zu ihrer Geschichte und Kultur zum Gedenken an Ulrich Haarmann (1942–1999), Hamburg 2003, pp. 289–312.*

❑ *Lemmen, Thomas: Islamische Organisationen in Deutschland, Bonn 2000.*

❑ *Lewis, Bernard: Political Words and Ideas in Islam, Princeton 2007.*

❑ *Lewis, Bernard: The Political Language of Islam, Chicago 1988.*

❑ *Lewy, Hans: Chaldean Oracles and Theurgy, Paris 1978.*

❑ *de Libera, Alain: La querelle des universaux de Platon a la fin du Moyen Age, Paris 1996.*

❑ *Little, Donald P.: Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?, in: Studia Islamica 41 (1975), pp. 93–111.*

❑ *Little, Donald P.: History and Historiography of the Mamlūks, London 1986.*

❑ *Little, Donald P.: The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya, in: International Journal of Middle East Studies 4 (1973), pp. 311–327.*

❑ *Livingston, John W.: Ibn Qayyim al-Jawziyyah. A Fourteenth Century Defense Against Astrological Divination and Alchemical Transmutation, in: Journal of the American Oriental Society 91 (1971), pp. 96–103.*

❑ *Livingston, John W.: Science and the Occult in the Thinking of Ibn*

Qayyim al-Jawziyya, in: Journal of the American Oriental Society 112 (1992), pp. 598–610.

❑ *Ljamai, Abdelilah: Ibn Ḥazm et la polèmique islamo-chrétienne dans l'histoire de l'islam, Leiden and Boston 2003.*

❑ *Llewellyn, John E.: The Arya Samaj as a Fundamentalist Movement. A Study in Comparative Fundamentalism, Delhi 1993.*

❑ *Locke, John: An Essay Concerning Human Understanding. Collated and Annotated with Biographical, Critical and Historical Prolegomena by Alexander Campbell Fraser, 2 vols., New York 1959.*

❑ *Lohlker, Rüdiger: „Unstatthafte Neuerungen" oder das Feld der religiösen Diskussion im Islam, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 149 (1999), pp. 221–244.*

❑ *Loimeier, Roman: Is there something like "Protestant Islam", in: Die Welt des Islams 45 (2005), pp. 216–254.*

❑ *Loth, Otto: A Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office, London 1877.*

❑ *Luhmann, Niklas: Identitätsgebrauch in selbstsubstitutiven Ordnungen, besonders Gesellschaften, in: Odo Marquard and Karlheinz Stierle (eds.): Identität, Munich 1979, 2nd ed., pp. 315–345.*

❑ *Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, 5th ed. Frankfurt am Main 1994.*

❑ *Luqmān, Akhtar J.: al-Sayyid Ṣiddīq Ḥasan al-Qannawjī, Riyadh 1996.*

❑ *Luqmān al-Salafī, Muḥammad: Fatāwā barāy-i khawātīn-i Islām, Delhi n. d. Luther, Martin: Martin Luther's Basic Theological Writings,*

ed. by Timothy F.Lull, Minneapolis 1989.

❑ MacCulloch, Diarmaid: The Reformation. A History, London 2003.

❑ Macdonald, Duncan B.: The Development of the Idea of Spirit in Islam, in: Acta Orientalia 9 (1931), pp. 307–351.

❑ Mach, Rudolph: Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) of the Garrett Collection, Princeton 1977.

❑ Madelung, Wilferd: The Late Muʿtazila and Determinism. The Philosophers' Trap, in: Biancamaria Scarcia Amoretti and Lucia Rostagno (eds.): Yād-Nāma in memoria di Alessandro Bausani, Rome 1991, vol. 1, pp. 245–257.

❑ Madjid, Nurcholis: Ibn Taymiyya on Kalām and Falsafa. A Problem of Reason and Revelation in Islam, unpublished Ph. D. thesis, University of Chicago 1984.

❑ Madkour, Ibrahim: L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, ses traductions, son étude et ses applications, Paris 1969.

❑ Mahdi, Muhsin: Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle, New York 1962.

❑ Mahdi, Muhsin: Ibn Khaldūn's Philosophy of History. A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture, London 1957.

❑ Maimonides, Moses: Dalālat al-ḥāʾirīn, ed. by Ḥussayn Atay, Cairo n. d. Maimonides, Moses: The Guide of the Perplexed, translated by Shlomo Pines, Chicago 1963.

❑ Makari, Victor E.: Ibn Taymiyyah's Ethics. The Social Factor, Chico 1983.

❑ Makdisi, George: Hanbalite Islam, in: Studies on Islam, transl. and ed. by Merlin L. Swartz, New York and Oxford 1981, pp. 216–274.



❑ *Makdisi, George: Ibn ʿAqīl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siécle (Ve siécle de l'Hégire), Damascus 1963.*

❑ *Makdisi, George: Ibn ʿAqīl. Religion and Culture in Classical Islam, Edinburgh 1997.*

❑ *Makdisi, George: Ibn Taymīya. A Ṣūfī of the Qādiriya Order, in: The American Journal of Arabic Studies 1 (1973), pp. 118–129.*

❑ *Makdisi, George: The Hanbali School and Sufism, in: Boletin de la Asociacion Española de Orientalistas 15 (1979), pp. 115–126.*

❑ *Makdisi, George: The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West, Edinburgh 1981.*

❑ *Malik, Jamal: Islam in South Asia. A Short History, Leiden 2008.*

❑ *Malik, Jamal: Islamische Gelehrtenkultur in Nordindien. Entwicklungsgeschichte und Tendenzen am Beispiel von Lucknow, Leiden 1997.*

❑ *Manji, Irshad: The Trouble with Islam Today. A Muslim's Call for Reform, Toronto 2005.*

❑ *Mansurnoor, Iik Arifin: Muslims in Modern Southeast Asia. Radicalism in Historical Perspectives, in: Taiwan Journal of Southeast Asian Studies 2 (2005), pp. 3–54.*

❑ *Manṣūrpūrī, ʿAbd al-Bāqī: Safarnāma-i ḥijāz maʿahu sīrat-i Salmān, Lahore n. d.*

❑ *al-Maqdisī, Shaykh Abū Muḥammad ʿĀṣim: This is our ʿAqīdah, n. p. n. d.*

❑ *Marcotte, Roxanne D.: Ibn Taymiyya et sa critique des produits de la faculté d'estimation (Wahmiyyāt) dans le Darʾ taʿāruḍ al-ʿaql wa al-naql, in: Luqmān 18 (2002), pp. 43–58.*

❑ *Margoliouth, David Samuel: The Discussion Between Abū Bishr*

Mattā and Abū Sa'īd al-Sīrāfī on the Merits of Logic and Grammar, in: Journal of the Royal Asiatic Society NS, 37 (1905), pp. 79–129.

❑ *Marmura, Michael E.: Ghazali's Attitude to the Secular Sciences and Logic, in: Hourani, George F. (ed.): Essays on Islamic Philosophy and Science, Albany 1975, pp. 100–111.*

❑ *Marmura, Michael E.: The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sina), in: idem (ed.): Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani, Albany 1984, pp. 172–187.*

❑ *Marty, Martin E. and Appleby, R. Scott: Fundamentalisms Observed. Fundamentalism Project 1, Chicago 1991.*

❑ *Masud, Muhammad Khalid: The Definition of bid'a in the South Asian fatāwā Literature, in: Annales Islamologiques 27 (1993), pp. 55–75.*

❑ *Masud, Muhammad Khalid: The Doctrine of Siyāsa in Islamic Law, in: Recht van de Islam 18 (2001), pp. 1–29.*

❑ *Mas'ūd Ālam Nadwī, Ibn 'Abd: Ibn 'Abd al-Wahhāb, Muḥammad. Ek maẓlūm awr badnām muṣliḥ, Lahore n. d.*

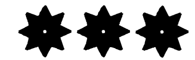
❑ *Matheson, Virginia and Hooker, Michael B.: Jawi Literature in Patani. The Maintenance of an Islamic Tradition, in: Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society 60/61 (1988), pp. 1–86.*

❑ *Al-Matroudi, Abdul Hakim I.: The Ḥanbalī School of Law and Ibn Taymiyyah. Conflict or Conciliation, London and New York 2006.*

❑ *di Matteo, Ignazio: Tahrif or the Alteration of the Bible According to the Moslems, in: The Muslim World 14 (1924), pp. 61–84.*

❑ *McCants, William: Militant Ideology Atlas. Research Compendium, November 2006, New York 2006.*

❑ *McCarthy, Richard Joseph: The Theology of al-Ash'arī. The Arabic Texts of al-Ash'arī's Kitāb al-Luma' and Risālat Istiḥsān al-khawḍ fī 'ilm al-kalām; With Briefly Annotated Translations, and Appendices Containing Material Pertinent to the Study of al-Ash'arī, Beirut 1953.*





فهرس الموضوعات

***


المرام
للبحث وخدمة التراث
Elmaram_co@hotmail.com